



Tartu Ülikool  
Usuteaduskond  
Süsteemaatilise usuteaduse õppetool

Maarja Eik

**Habermasi vaated religioonile Paul Zaki teooria valguses  
konfliktsuse perspektiivist vaadelduna**

**MAGISTRITÖÖ**

**Juhendaja**

***Dr. theol.* Roland Karo**

Tartu 2014

# Sisukord

<b>Sissejuhatus</b>	<b>6</b>
<b>Teema valiku põhjendamine</b>	<b>6</b>
1.a) Habermasi probleemiasetus üldiselt . . . . .	6
1.b) Teema sõnastus - probleemipüstitus, osa 2 . . . . .	7
2. Uurimismetoodika tutvustamine . . . . .	9
3. Lühikävaade probleemi senisest uuritusest . . . . .	9
4. Kävaade töös kasutatud tähtsamatest allikatest . . . . .	10
5. Töö koostamisel ette tulnud sisuliste ja vormiliste raskuste tutvustamine	11
6. Töö struktuuri tutvustamine ja põhjendamine . . . . .	12
7. Konkreetsete uurimisküsimuste püstitamine. . . . .	12
<b>1 Habermasi teooria peamiste motiivide kirjeldus ning põhimõistete seletusi</b>	<b>13</b>
1.1 Miks peaks religiooni avalikkuses tõsiselt võtma, mis annab õiguse rääkida religioonist avalikus sfääris . . . . .	13
1.2 Habermasi ühiskonnateooria . . . . .	14
1.2.1 Ratsionaalsusteooria . . . . .	15
1.2.2 Tegutsemisteooria . . . . .	15
1.3 Ühiskonnateooria osad . . . . .	16
1.3.1 Eluilm ja süsteem ( <i>Lebenswelt-System</i> ) . . . . .	16
1.3.2 Ajastudiagnoos - eluilm koloniseerimine . . . . .	17
1.3.3 Metafüüsikajärgne mõtlemine . . . . .	18
1.3.4 Diskursus . . . . .	19
1.3.5 Õppeprotsessid . . . . .	21
1.3.6 Avalikkus . . . . .	23
1.3.7 Sotsiaalpatoloogiad . . . . .	24
<b>2 Habermas religioonist</b>	<b>25</b>
2.1 Mida mõistab Habermas religiooni all? . . . . .	25
2.1.1 Monoteism . . . . .	25
2.1.2 Religioon, metafüüsika ja vabadus . . . . .	29
2.1.3 Rituaalne kommunikatsioon . . . . .	33

2.1.4	Mis põhjustel peab religiooni tõsiselt võtma? . . . . .	33
2.2	Mida oodatakse sekulaarselt eneseteadvuselt? . . . . .	34
2.3	Sellest, kust sekulaarne riik sai alguse ning selle eeldustest Habermasil: . . . . .	35
2.4	Mida tähendab maailmareligioonide taaselavnemine suures osas sekulariseerunud ühiskonnale? . . . . .	37
<b>3</b>	<b>Paul Zak OT-st (oksütotsiini), usaldus-hormoonist</b>	<b>39</b>
3.1	Mil meetodiga viib Zak oma uurimusi läbi? . . . . .	39
3.2	Definitsioon ja erinevad kasutuskontekstid . . . . .	40
3.2.1	Mis on hormoon OT ja milleks seda kasutatakse? . . . . .	40
3.2.2	Mis tunde tekitab OT? . . . . .	42
3.2.3	Kus tekib otsus käituda õigesti? . . . . .	42
3.2.4	OT vahendatud empaatia inimestel . . . . .	43
3.2.5	Zaki õnnelikkuskatse . . . . .	44
3.2.6	Sotsiaalsed võrgustikud . . . . .	45
3.3	Mis võib pärssida OT toimimist? . . . . .	46
3.3.1	Testosteroon - üks OT vastasmängija . . . . .	46
3.3.2	Stress . . . . .	48
3.3.3	Armiline kogu eluks . . . . .	49
3.4	Zak religioonist seoses OT-ga . . . . .	49
3.4.1	Kas religioon on hea või halb, mis puudutab head käitumist? Kas religioon suurendab moraalse molekuli funktsiooni? . .	49
3.5	Zaki soovitusel, mida oleks võimalik tema OT-uuringutest õppida	52
3.6	Kokkuvõtvalt Zaki kohta . . . . .	54
<b>4</b>	<b>Konfliktsusest</b>	<b>55</b>
4.1	Konfliktsuse definitsioonist . . . . .	55
4.2	Kuidas jaotatakse konflikte . . . . .	56
4.3	Konfliktsuse kirjeldamise järeldused sinsele tööle . . . . .	60
<b>5</b>	<b>Kokkuvõtte sellest, mis võiks Habermasi ja Zaki teoorias olla konfliktsusrelevantne ning sellest tulenevad järeldused püstitatud teemale</b>	<b>61</b>
<b>6</b>	<b>Järeldused</b>	<b>64</b>

7	Mõtteid tulevastele uurimustele	65
8	Kokkuvõte	67
	Viited	69
	Zusammenfassung:	80

# Sissejuhatus

## Teema valiku põhjendamine

### Habermasi probleemiasetus üldiselt

Habermas viskab õhku Böckenförde väite, mille järgi on demokraatia süsteem, mille normatiivseid eeldusi süsteem ise ei suuda tagada (Böckenförde 1991, 92jj). Liberaalsed süsteemid on sõltuvuses oma kodanike solidaarsusest. On põhimõtteline oht, et solidaarsuse allikad võivad solidaarsuse allikate kadumise puhul äärmise sekularisatsiooni korral kaduda. Milliseid väärtusi liberaalne riigikord oma elanikelt eeldab? (Habermas 2005, 106-118) Eeldatakse motivatsiooni. Normatiivsed ootused on seoses riigikodanike (kes mõistavad end seaduste kaasautoritena) rolliga suuremad kui ühiskonna kodanikul, kes on vaid seadustele alluvad. Riigikodanikelt eeldatakse oma suhtlemis- ja osavõtuõiguste aktiivset rakendamist ja seda kõigi huvides. See nõuab suurt *motivatsiooni*, mida seadustega ei saa sundida. Neilt eeldatakse ohvreid anonüümsete kaaskodanike eest ja need poliitilised voorused on demokraatia püsimisele olemuslikud. Riigikodaniku staatus elab “eelpoliitilistest” väärtustest. Sellest veel ei tulene, et riik oleks võimetu omaenda sekulaarsetest alustelt neid motivatsioone taaslooma. Solidaarsus tekib kodanikes aga siis, kui õiglusprintsipiibid jõuavad kultuuriliste väärtuste süvakihtidesse. Senistele mõttekäikudele tuginedes ei leidu demokraatlikus põhiseaduslikus riigis kui sellises süsteemiseseid ohte, mis stabiilsust ohustaks. See ei välista aga väliseid ohte. Ühiskonna piirideta moderniseerumine üldiselt võiks riigi demokraatlikku sidet nõrgendada ning solidaarsust vähendada, millest demokraatia aga sõltub. Tõendid taolisele solidaarsuse mõranemisele võib märgata poliitiliselt haldamatus maailmamajanduse ning maailma ühiskonna dünaamilistes protsessides. Maailmamajandus tungib üha enam inimeste eraellu, võtab üle valdkondi, mida enne hoiti koos kommunikatsiooni eelpoliitiliste vormidega. Mitte ainult eraelu sfäärid ei allutata edule ja omakasule, vaid ka avaliku argumentatsiooni sfäär kitseneb. Selles olukorras küsivad nii mõnedki, kas religioon võiks sellest olukorrast välja aidata. Küsitakse ka, kas Euroopa oma sekulariseerumisega on ehk religioonisotsioloogilises ning kultuuride võrdluses erand, mis vajaks korrektuuri. (samas)

Samas ei ole sekularismiteooria näiliselt täitunud - religioon ei ole surnud välja, vaid on eriti pärast 11. septembrit naasnud tagasi suurele pildile.

Ühiskonna desekulariseerumisest räägib ka Peter L. Berger, kes osutab seoses 1989. aasta poliitiliste muutustega sellele, et religioossed usuühendused said selle ajani mitteoodatud poliitilise mõju tõusu (Berger 1999). Selle all mõeldakse nt fundamentalismide esiletulekut. Aeg-ajalt muunduvad religioossed konfliktid natsionalistlikuks ja etniliseks ja tänapäeval annavad fundamentalismid toitu ka globaalsele terrorismile, mis soovib võidelda endast ülemana tajutud Lääne tsivilisatsiooni alanduste vastu. Nt seati Iraanis Lääne poolt toetatud ning korruptiivse valitsuse vastu sisse preestrivalitsus. Paljudes muslimiriikides asendab religioosne perekonnaseadus tsiviilseadust, aga samuti nt Iisraelis. Viimasel ajal on religioonide tähendus poliitikas terves maailmas suurenenud. Maailmaajalooliselt vaadatuna näib Max Weberi “õhtumaine ratsionalism” tegeliku eriteena. Modernismi enesepildist tuleviku eeskujuna ülejäänud kultuuridele saab erijuht (Habermas 2005, 119-154; Habermas 2009 IV, 259-297). See poliitilise kaalu nihe enam religioonide poolele näitab end ka kodanikuühiskonnas. See kõik loob tagapõhja käsitlemaks religioonide poliitilist rolli riigis ja avalikkuses ka akadeemilistes ringkondades.

## **Teema sõnastus - probleempüstitus, osa 2**

Kas religiooni rolli suurendamisel ühiskonna avalikus sfääris võiks olla ühiskonna konfliktisusele vähendav mõju. Teema lahkamisel toetun Jürgen Habermasi viimaste aastate religioonialastele kirjutistele. Toetava argumendina kasutan Paul Zaki neuroteaduslikke uurimusi OT (oksütotsiin) kohta.

Milline on Habermasi teooria üldseisukohad ja milline on religiooni koht selles? Millistelt alustelt põhjendab Habermas religiooni vajalikkust ja religioossete inimeste sõna kuuldavust demokraatlikus ühiskonnas? Millised on modernistliku ühiskonna võimalikud väärtuselised ohukohad? Milline võiks olla konfliktisuse mõiste koht Habermasi teoorias? Miks peaks käsitlema religiooni üldse avalikus sfääris? Mis on konfliktisuse põhjused, millised selle väljendusvormid? Kas neurobioloogilistelt alustelt on võimalik toetada väidet, et religioon mängib konfliktisuse vähendamisel ning avatuse ja solidaarsuse suurendamisel rolli? Põhiküsimus: kas religiooni tulemisel tagasi avalikku ruumi võiks olla konfliktisuse ja selle väljenduste vähendav mõju? Need on mõned küsimustest, mis ajendasid seda tööd kirjutama.

Kas religioonil võiks olla postsekulaarses ühiskonnas roll avatud ja demokraatliku ühiskonna arendamisel ja tagamisel? Religiooni ja ühiskonna konfliktisuse

omavahelisi seoseid ja religiooni võimalikku rolli ühiskonnas erinevate (väärtus-)konfliktide lahendamisel ja demokraatliku ühiskonna paremal funktsioneerimisel.

Meie ühiskonna avalikus sfääris on religiooni roll järjest marginaliseerunud. Liberaalses ühiskonnas võib märgata kohati majanduse ja turureeglite vohamist ning sellega seoses solidaarsuse vähenemise ohtu. Solidaarsus on hädavajalik demokraatliku ja vaba ühiskonna arengus. Viimasel ajal on Eesti näitel räägitud ka demokraatia kriisist. Paljud ringkonnad ei näi tehtava poliitikaga rahul olevat, kuid suhtlus valitsuse ja avalikkuse vahel on kasin, omadused, mis oleksid iseloomulikud küpsele demokraatialle ning avatud ühiskonnale. Samal ajal on meie riigis päris suured sotsiaalsed väljakutsed. Paar aastat tagasi avaldati esimene püüde kujundada välja erinevate riikide konfliktisuse indeksit. Tegemist on küll esialgse indeksiga ja lõplikke järeldusi vara teha, kuid Eesti oli selles indeksis valdavalt eesotsas. Konfliktisust defineerin kui suhestuvate osapoolte vastasseisu mingis küsimuses (Lehtsaar 2008). Praktikast tähendab see seda, et meil on palju konfliktisuse ilminguid: alkoholitarbimine kui stressikäitumine on kõrge, samuti narkootikumide tarbimine, HIV-i levik, kinnipeetavate hulk rahvastiku kohta ja nt ka enesetappude arv, üksikemade arv, liiklusvägivald, mõrvade hulk ja isikuvastased kuriteod rahvastiku kohta jne. Need näitajad on tunnuseks suurele stressikäitumisele, konfliktisusele. Probleem on ka see, et tuntakse, et tihti puudub haridustasemel korrelatsioon palgatasemega, mis võib samuti tekitada nõrdimust. Küllap tekitab kõik see konfliktisust omavahelistes suhetes, selle järelmina ka stressikäitumist, ebaõigluse tunnetamist ning lootusetust suhtlemise ja avaliku aktiivsuse abil nende probleemide ja konfliktisuse ilmingute puhul miskit parandada.

Meil on ühelt poolt kõrge konfliktisus, teisalt Ida-Euroopale omane vähene institutsionaalse religiooni osatähtsus avalikus sfääris. Siinkohal räägib Habermas religioonist kui võimalikust solidaarsuse allikast, ühiskondlike ressursside allikast, mille tagavarad ei pruugi ammugi olla ära kasutatud. Habermasi arvates on religioon viimasel ajal tulnud uuesti avalikku sfääri (Habermas 2005, 106-118). Siin tekib küsimus, kas nt Eesti puhul võiks religiooni enamas toomises avalikku sfääri näha ühte lahendust konfliktisuse ja sellega seonduva usaldamatuse vähendamisel ning avatuma ja enam üksteisega rääkiva ja üksteist kuulava ühiskonna kujundamisel ning selle tagajärjel leeveneksid meie rahvast kurnavad sotsiaalsed probleemid ning paraneks neile probleemidele lahenduse otsimine koostöö näol ning tugevneks seeläbi demokraatia ning avatud ühiskond.



## 2. Uurimismetoodika tutvustamine

Olen töö raames läbi lugenud kõik peamised Habermasi religioonialased teosed ning erinevaid tekste võrreldes üritasin endale luua pildi sellest, mis on Habermasi arvates religioon ja mis on selle funktsioon. Lugesin läbi ka Habermasi üldiste seisukohtade kokkuvõtted, mis aitas paika panna religiooni kohta Habermasi teoorias. Seejärel töötasin läbi konfliktisuse mõiste defineerimiseks mõned peamised eestikeelsed konfliktoloogiaalased teosed ning lisaks Oliver Nahkuri bakalaureusetöö esialgse konfliktisuse indeksi loomisest. Seejärel otsisin paralleele konfliktisuse ja Habermasi teooria vahel, et määratleda konfliktisuse potentsiaalne koht Habermasi teoorias. Pärast seda töötasin läbi Paul Zaki oksütotsiini kohta käivad artiklid ning raamatu, andmaks religioonile, usaldusele ning religiooni küsimusele teisest küljest samuti iseloomustuse. Üritasin välja selgitada religiooni, rituaalide ning oksütotsiini vahelisi seoseid, oksütotsiini võimalikku rolli religioossetes ning usalduse tekkimisel. Kui religiooni roll Habermasi teoorias on välja selgitatud, saab edasi vaadelda tingimusi, kas ja mis juhul võiks religioon avalikus sfääris konfliktisust vähendada. Tehtav uurimus ei anna lõplikke vastuseid ja on teoreetiline ja seisneb tekstide analüüsimises ja võrdlemises. Tehtav kirjutus on iseloomustatav seletava tööna, st tegemist ei ole empiirilise uurimusega, kuid argumentatsiooni toetamiseks on kasutatud empiirilisi uurimusi. Seletav uurimus põhineb kreatiivsete mustrite leidmisele (Karo 2009, 13) ning selle eesmärk on hilisemalt soovitada järgnevaid uurimis- ning infokogumismeetodeid, uurimisküsimusi järgnevate uurimuste tarbeks. Seega ei taotle tehtav töö pakkuda lõplikke lahendusi püstitatud küsimusele. Samuti on tegemist teisese uurimusega, st kasutatakse ja analüüsitakse juba olemasolevaid andmeid, püüdes leida uusi mustreid, esitades tekstidele uusi küsimusi. (samas) Metodoloogilise külje pealt on samuti oluline rõhutada projekti interdistsiplinaarsust, sest töös kasutan nii psühholoogiaalaseid tekste, Habermasi näol filosoofia tekste ning Zaki näol osaliselt neurobioloogia ning viimase alaosana majandusteaduse tekste.

## 3. Lühiülevaade probleemi senisest uuritusest

Habermasi religioonikäsitlust pole Paul Zaki teooria valguses seoses konfliktisuse võimaliku vähenemise hüpoteesiga varem uuritud. See on ka mõistetav, kuna tegemist on interdistsiplinaarse lähenemisega ning nii Zaki oksütotsiini-teooria kui ka Habermasi religioonialaste teoste puhul on tegemist suhteliselt uute materjalidega.

#### 4. Ülevaade töös kasutatud tähtsamatest allikatest

Kasutan töös originaalallikaid nii Habermasi kui Zaki puhul. Habermasi puhul on tema peamiseks allikaks 2005. aastal ilmunud raamat „*Zwischen Naturalismus und Religion: philosophische Aufsätze*”. Tegemist on artiklite kogumikuga. Allikas on ülevaatlik ning sisaldab nii mõnegi põhilise Habermasi religioonialase artikli viimaste aastate jooksul. Teisena mainin Habermasi puhul tema 2009. aastal ilmunud 5-köitelist õppekogumikku „*Philosophische Texte: Studienausgabe in fünf Bänden*”. Olulised on teema seisukohalt 4. ja 5. köide, mis sisaldab erinevaid religioonialaseid artikleid. Mõned artiklid on samad, mis 2005. aasta raamatus, kuid on osaliselt vahepeal uuendatud. Eraldi on mõtekas veel ära mainida 2001. aastal ilmunud Habermasi kõne „*Glauben und Wissen: Friedenspreis des Deutschen Buchhandels*”. Selle kõnega algas tema viimastel aastatel uuenduse saanud religioonikäsitus, kus religiooni võetakse kaasaegse ja võrdse partnerina ühiskonnas (vt allpool Habermasi religioonikäsitlust). Oluline on veel 2012. aastal ilmunud raamat „*Nachmetaphysisches Denken II: Aufsätze und Repliken*”. Raamatut hindan kõrgelt, kuna sisaldab kõige aktuaalsemaid Habermasi vaateid religiooni kohta, lisaks kommentaare teiste autorite vastulausetele, täiendusi, süvitsiminekut nt filosoofia ja religiooni ühise mineviku suhtes jne. Habermasi allikaid iseloomustab suur põhjalikkus, mis on hea. Probleemiks on ehk lausete ja mõttekäikude keerukus ning pikkus, mis raskendab mõtete eesti keelde panemist. Õnneks sain lugeda saksakeelseid originaalallikaid ja ei vahendanud Habermasi mõtteid tõlgete vahendusel. Nt ingliskeelsed tõlked peaksid kõigist teostest juba saadaval olema.

Paul Zaki puhul kasutasin põhiallikana 2012. aasta mais ilmunud raamatut „*The Moral Molecule: The Source of Love and Prosperity*”. See on raamat, mis võtab kokku Paul Zaki viimase kümne aasta oksütotsiini-alase uurimistöö. Raamat on väga informatiivne ja samas lugejasõbralikult kirjutatud. Sõnavara, mida on kasutatud, on äärmiselt mahlakas ja kohati liialdav, ehk teadust refereeriva raamatu kohta liigagi. Harjumatu oli see, et viited olid peatükkide kaupa paigutatud raamatu lõppu ning tekstisisene viitamine peaaesjalikult puudus. Samuti ei viidanud Zak tema jaoks iseenestmõistetavatele asjadele, mis mulle iseenestmõistetavad siiski polnud. Puuduvad viited leidsin Zaki poolt erinevates teadusajakirjades avaldatud artiklitest. Raamatu informatiivsusele osutades hindan allikat heaks, eriti seetõttu, et mõned eksperimendid olid selles raamatud kajastatud esmakordselt (st ma ei suutnud neinde eelnevat kajastamist andmebaasidest tuvastada). Kasu-

tatud artiklitest mainiksin 2007. aastal ilmunud „*Oxytocin Increases Generosity in Humans*”, 2004. aastal välja tulnud „*The Neurobiology of Trust*”, 2013. aastal ilmunud „*Oxytocin and the reduction of aggression*” ning ka 2005. aastal ilmunud „*The Neuroeconomics of Distrust: Sex Differences in Behavior and Physiology*”. Kõik artiklid on kirjeldatavad äärmiselt metoodilistena, välistada on püütud kõige vähemutki eksimisvõimalust. Kirjutatud tööd on samuti üsna tehnilised, mis raskendas veidi minu kui valdavalt humanitaarvaldkonna tudengi lugemist. Allikad on ülevaatlilikud, samas konkreetseid ning vaatamata tehnilisusele head.

## 5. Töö koostamisel ette tulnud sisuliste ja vormiliste raskuste tutvustamine

Peamine raskus, mis kohe algusest peale ilmnes, oli vajaliku kirjanduse puudumine. Habermasi teostest on TÜ Raamatukogus olemas kõigest kaks nimetust. Zakilt on kaks nimetust, mõlemad majandusosalased ja tema puhul oli nendel juhtudel tegemist toimetajaga. Asja parandas andmebaaside olemasolu, kuid suurema osa kirjandusest olin siiski sunnitud koju tellima.

Sisulise külje pealt oli ajamahukas Habermasi religioonialaste teoste läbitöötamine, kuna see on suhteliselt mahukas, võõrkeeles ning väga tiheda sisuga tekst.

Teiseks raskuseks kahe erineva autori, nagu seda on Habermas ja Zak, omavaheline seostamine ning lisaks ühenduse leidmine konfliktisuse valdkonnaga. Kokkuvõttes lihtsustas asja see, et mõlemat autorit motiveerivad sarnased eesmärgid ühiskonna kujundamisel, mõlemat huvitab moraalsus ning mõlema suur huvi on sotsiaalsus jne. Silmanähtavad sarnased eesmärgid kergendavad töö valmimist. Habermas läheneb ühiskonnale, religioonile, moraalile mõtteliste vahenditega, Zak teiselt poolt aga neurobioloogilisest vaatepunktist.

Pikalt vajas läbimõtlemit kokkupuutepunkt Eestiga, mis seonduks religiooni, Habermasi ja Zakiga. Lõpuks läks see enam-vähem korda.

Viimase probleemina võib välja tuua metodoloogia, selle õige tee leidmine, erinevate teemade kokkusobitamine ühte töösse ning piiritleda lõpuks see, mida on võimalik väita ning mida mitte. Läbimõtlemit vajas küsimus, kuidas teemale läheneda ning teisalt, kuidas tagada tulemuste võimalik tõeväärtus ning eelkõige kuidas lõppväidetenä jõuda viisil, et see tõeväärtus teel kaduma ei läheks, et see n-ö punane joon teel ei kaoks.

## 6. Töö struktuuri tutvustamine ja põhjendamine

Töö jaotub laias mahus kolmeks. Kõigepealt annan ülevaate oma peaautori Habermasi peateemadest ja -mõistetest ülevaate. Habermasi läbivad mõtted jäävad aastate jooksul suhteliselt sarnaseks ning sellesse pilti ja raami paigutub samuti tema hilisem religioonikäsitus. Seetõttu on vajalik Habermasi mõttemaailma põgus kaardistamine, et näha, milliste mõistetega autor opereerib ning kuhu religioon selles skeemis paigutub. Ilma kaardistamata on suur oht, et religioonikäsitus jääb mõistetamatuks. Kui Habermasi üldine pilt on veidi selgem, tuleb käsitlusele Habermasi religiooni kohta öeldu ning osaliselt ka selle öeldu mõttelised alused, mille ta on ise kaardistanud.

Kui Habermasiga on ühele poole jõutud, jõuab järg Paul Zaki ning tema uurimuste refereerimiseni oksütotsiini, selle rollist Zaki meelest üldiselt, seejärel tulevad kirjeldamisele mõned OT-d pärssivad tegurid ning seejärel sellest, mida Zak väidab kitsamalt OT rolli kohta religiooni ning rituaalide puhul. Lõpetuseks Zaki soovitusel, kuidas saaks tema uurimusi ühiskonna hüvanguks ära kasutada (seeläbi üldist usaldust suurendada ja seeläbi kaudsemalt võimalik et ka konfliktisust vähendada).

Kui Zaki teooria on kokku võetud, defineerin konfliktisuse mõiste.

Kõige viimaks, kui nii Habermasi kui Zaki teooria on kokku võetud, saab edasi minna kahe teooria vaheliste sarnasuste leidmiseni, nende põhjendamiseni ning sellest tulenevate järelduste juurde, mis peaksid näitama, kas Habermasi teooriast Paul Zaki teooria valguses võiks järeldada konfliktisuse vähenemise ühiskonnas. Viimaks kavatsen sõnastada mõned mõtted edasiseks uurimiseks.

## 7. Konkreetsete uurimisküsimuste püstitamine.

Eriti alates 9/11 on religiooni nähtud ühiskonna lõhestaja ja kaosekülvajana. Sellele vastanduvalt on J. Habermas esitanud positsiooni, mis esitab religioone sotsiaalsete hõõrdumiste vastukaaluna. Oma MA-töös kaalun Habermasi hüpoteesi Zaki neuroteaduslike uurimuste valguses. Kas religiooni rolli suurendamisel ühiskonna avalikus sfääris võiks olla ühiskonna konfliktisusele vähendav mõju? Esiteks huvitab mind, milline on Habermasi teooria üldseisukohad ja milline on religiooni koht selles? Sellest tulenevalt saab vaadelda millistelt alustelt põhjendab Habermas religiooni vajalikkust ja religioossete inimeste sõna kuuldavust demokraatlikus ühiskonnas? Teemaga seoses tuleb ka kõne alla, millised on modernistliku ühiskonna

võimalikud väärtuselised ohukohad ja miks peaks käsitlema religiooni avalikus sfääris? Seoses Paul Zakiga tekib küsimus, mis roll on tema järgi OT-l ning kas ja kuidas võiks tema järgi olla neurobioloogiliselt kirjeldatav konfliktus? Seoses konfliktuse defineerimisega soovin teada, mis võiksid olla konfliktuse põhjused, millised selle väljendusvormid?

Ning viimaks on läbivalt esil küsimus, kas neurobioloogilistelt alustelt on Zaki järgi võimalik toetada väidet, et religioon mängib konfliktuse vähendamisel ning avatuse ja solidaarsuse suurendamisel rolli? Teisiti väljendatult, kas Paul Zaki teooria ja Habermasi religioonikäsitlust võib näha üksteist toetavatena ning nende kahe vaateviisi põhjal järeldada, et religioonil võika olla avalikus sfääris konfliktusele vähendav mõju?

See viimane on ka töö põhiküsimus: kas religiooni tulemisel tagasi avalikku ruumi võiks olla konfliktusele ja selle väljendustele vähendav mõju?

## **1 Habermasi teooria peamiste motiivide kirjeldus ning põhimõistete seletusi**

### **1.1 Miks peaks religiooni avalikkuses tõsiselt võtma, mis annab õiguse rääkida religioonist avalikus sfääris**

Kõigepealt saab nimetada inimõiguseid ja demokraatia alusveendumusi. Kui sekulaarseid argumente võetakse avalikus sfääris tõsiselt, peaks seda tegema ka religioossete argumentidega. Inimesi ei tohi ühiskonnas nende religioossete veendumuste pärast diskrimineerida. Kui on tagatud religioonivabadus, peaks kõigile olema tagatud ka sõnavabadus, olenemata nende ilmavaatest.

Modernismi kriis ning anomaaliad - Modernismis on kujunenud integratsiooni tasakaalu ohtusattumine. Avatud turg ning administratiivne võim suruvad ühiskondliku solidaarsuse, nimelt tegude koordineerimise läbi väärtuste ja normide ning üksteisemõistmisele suunatud kõnepruugi, järjest enamatest eluvaldkondadest välja. Seega on põhiseadusliku riigi huvides käia hoolikalt ringi kõigi kultuuriallikatega, millest kodanikud ammutavad normatiivset teadvust. Selline konservatiivseks muutunud teadvus peegeldub kõnes “postsekulaarsest ühiskonnast”. (Habermas 2005, 106-118) Ka fundamentalismide teket saab vaadelda kui pikaajalisi vägivaldse kolonialisatsiooni ja ebaõnnestunud dekolonialisatsiooni tulemust. Väljast sisse-

tunginud kapitalistlik modernism põhjustab ebasoodsates tingimustes sotsiaalset ebakindlust ja kultuurilist lõhestatust. Habermasi hinnangul on praegu normatiivne eneseteadvus ohustatud mitte üksi reaksionistlikust igatsusest fundamentalistliku vastumodernismi järele, vaid eelkõige seespoolt, lähtuvalt üle piiride minevast moderniseerumisest. Tööjaotus turu mehhanismide, bürokraatia ja ühiskondliku solidaarsuse vahel on tasakaalust väljas ning kaldu majanduse suunas. Metafüüsikajärgsel mõtlemisel puuduvad samuti vahendid, mis annaksid *ühe ja ainsa* motiveeriva maailmavaate, mis täidaks eksistentsiaalseid ootusi, mis elu tervikuna siduvalt juhiks või isegi tööstiks. (Habermas 2005, 247-248) Religioossed rühmitused tegelevad sotsiaalkultuuriliste mõrade ja kultuuriliste ajaliste erinevuste läbitöötamisega, mida tajutakse kiirendatud või ebaõnnestunud modernismi tingimustes juurtest ilmajäämisena. Põhjendusena võib nimetada ka ohtu normatiivse teadvuse kaoks. (Habermas 2005, 119-154; 247)

Hetkeolukord on selline, et elame mitmekesisel maailmapiltide ja eluviiside kontekstis, millesse on sisse kirjutatud lõppeesmärkide erinevused. Nende eluviiside vahel on mõistuspäraselt oodatav eriarvamus, mis, kui mitte tahta, et see viiks tummale vastandumisele või vägivaldsusele, tuleb see avalikus debatis kõne alla tuua. Siis saab filosoofia, tõlkija rollis, moraalset, õiguslikku ning poliitilist üksmeelt vaid edendada, kui ta usklike, teiseusuliste ning mitteusklike legitiimses mitmekesisuses astub üles selgitajana, mitte kui pareminiteadev konkurent. (Habermas 2005, 247)

Sotsiaalne ebakindlus, kultuuriline lõhestatus ja suhtlemisvõimetus avaldub ühe vormina konfliktisuses. Ühiskonna üldine konfliktisus peegeldab ka solidaarsuse või eelkõige selle puudumise määras. Solidaarsusest omakorda oleneb demokraatia ning avatud ühiskonna toimimine. Kuna religioon on üks traditsioonilisi solidaarsuse allikaid, siis olekski huvitav vaadelda, kas ja mil määral oleks religioonil võimalik ühiskonnas esinevat konfliktisust ja seeläbi solidaarsuse määra mõjutada. Nüüd aga lähemalt Habermasi teooriast üldiselt.

## 1.2 Habermasi ühiskonnateooria

Habermasi sotsiaalteooriat kannab mõtlemine, et ühiskondlik areng kujutab endast arengulugu, faktiliselt toob see lugu esile aga sügavaid sotsiaalseid probleeme. Habermasi teooriale on iseloomulik peamõte, et üks ja seesama protsess toob esile nii vabastavaid kui patoloogilisi ilminguid. Mitte kõik edasiviivad potentsiaalsed pole võrdsel määral ühiskonnas välja kujundatud ning senist sotsiaalset arengu-

protsessi tuleb mõista kui ühekülgset ratsionaliseerimist. Sellest tulenevalt kätkeb moderniseerumisprotsess endas suuri mõistuspotentsiaale, aga neid potentsiaale kasutatakse vaid osaliselt ja need on seetõttu nihkes ning mõjuvad destruktiivsena. Seetõttu ei vii vabastamine traditsioonilistest sõltuvustest autonoomsete persoonide eneseavamiseni solidaarses ühiskonnas; selle asemel on vanade sõltuvuste asemele tulnud uued ebaküpsuse vormid, mis tulenevad struktuursetest sunnitud instrumentaalsel läbikäimisel enda ja maailmaga. Habermasi teooria näol on tegemist ühiskonnateooria klassikaga. (Stecker 2009, 220-233)

### 1.2.1 Ratsionaalsusteooria

**Kommunikatiivne ratsionaalsus** - Tõestamaks, et ratsionaalsuspotentsiaalid on ühiskonnas ühekülgsest välja arenenud, peab Habermas välja kujundama mõistuslikkuse mõiste, mis sisaldaks enam kui ainult instrumentaalse mõistuslikkuse dimensiooni (Habermas 1981, 28). Habermasile on oluline küsimus, kuidas on ratsionaalsus sotsiaalselt tingitud ja kuidas see ühiskondlikule arengule mõjub. Ratsionaalsusteoorial tuleb näidata, et ühiskondlikes struktuurides leidub mitmedimensionaalne mõistlikkuse kontseptsioon. Taolise mõistuspotentsiaali leiab Habermas inimkeele struktuuris. Argumentatsiooni aluseks on väide, et mõistmaks lauset, peab teadma tingimusi, mis lause tõeseks teevad, st millega saab mingit väidet põhjendada ja mis põhjendusega seda väidet saab kritiseerida. Habermasi arvates on kõneaktid kehtivusnõuetega seotud. Kui midagi väidetakse, siis eeldatakse, et väite tõe tingimused on täidetud. Mõistust identifitseerib Habermas kõnepraktikas, kus kõnelejad on seotud põhjendamise, kriitika ja õigustuste vahetamisega. Habermas eristab kolme tõesust (mitmedimensionaalsus) - propositsionaalne (tõde *Wahrheit*), normatiivne (õigsus *Richtigkeit*) ja ekspressiivne (tõelisus - *Wahrhaftigkeit*). Need kolm loovad aluse mitmedimensionaalsele ratsionaalsusmõistele. (Stecker, 220-233)

### 1.2.2 Tegutsemisteooria

**Kommunikatiivne tegutsemine** - Habermas lähtub eeldusest, et sotsiaalsed struktuurid lähtuvad tegutsemisest. Sotsioloogiline tegutsemisteooria peab näitama, et kommunikatiivne mõistuslikkus läbib inimlikku tegutsemist. Tegutsejad ei saa mööda spetsiifiliste ratsionaalsuseelduste tegemisest. Sotsioloogilise traditsiooni tegutsemismõistestik on Habermasi arvates liialt kitsas, et hõlmata kõiki tegutsemise ratsionaalsusaspekte. Erinevalt traditsioonist valib Habermas

püsivalt interaktsiooniteoreetilise lähenemise ning jõuab kahe tegutsemistüübini - interaktsioone edule orienteeritud tegutsejate vahel nimetab ta **strateegiliseks** ja interaktsioone mõistmisele orienteeritud tegutsejate vahel **kommunikatiivseks tegutsemiseks**. Esimene tegutsemisvorm põhineb sunnil, teine suhtluspartnerite vahelisel tegutsemissituatsiooniga nõustumisel. Kommunikatiivne tegutsemine põhineb ratsionaalsel motiveeritusel või on selle eesmärk tegutsemine ise. Üksteisega nõustumine leiab aset, kui aktsepteeritakse tegutsemise interpretatsioonil tekkinud kehtivusnõudmisi. Oleks viga samastada kommunikatiivne tegutsemine rääkimisega. Rääkimist kasutatakse nii edule pürgivas kui selgitavas (verständigen) kõnepruugis. Situatsioonidefinitsioonid, mille üle vaieldakse, nõuavad avalikku selgitusprotsessi. Sellist kommunikatiivse tegutsemise refleksiivset vormi nimetab Habermas diskursuseks (diskursusest tuleb eraldi juttu edaspidi)(Habermas 1981, ptk IV.2). (Stecker 2009, 220-233)

## 1.3 Ühiskonnateooria osad

### 1.3.1 Eluilm ja süsteem (*Lebenswelt-System*)

Eluilm mõiste on Habermasil ühiskonna mõistmise võtmeks. Algselt on eluilm lihtsalt ühiskonna-mõiste kohatäitja. Habermas täpsustab seda mõistet fenomenoloogilise traditsiooni võtmes, mille järgi eluilm on horisonti laiendav tähenduste olukorrast sõltuv viiteseos. Tegutsemisallikana toimib eluilm kirjeldamata taustateadmisena. Kui eluilm mõni tähendus muutub probleemseks, muutub see teadvustatud kaemuseks ja seeläbi maailma osaks. Habermas täpsustab eluilm struktuuri argumenteerides seletades, et interaktsioonidesse voolavad tähenduste kõrval ka solidaarsus ja muud valmidused teiste ühiskondlike ressursidena. Eluilmal on kolm komponenti: kultuur, ühiskond ja personaalsus. Need komponendid hoiavad ühiskondlikud ressursid valmis, mida interaktsioonides kasutatakse. Kommunikatiivse tegutsemise vahendusel need ressursid taastoodetakse. Taastootmise käigus eluilm muutub. Varastes kultuurides tagati eluilm toimimiseks vajalik nõusolek müütide ja rituaalidega. Samuti rituaalsed praktikad, mille vahendusel need ühiskonnad end taastootsid, toetusid kommunikatiivsele tegutsemisele. Ühiskonna sakraalne põhi varjas institutsioone kriitika eest. Kommunikatiivse tegutsemise ratsionaalne potentsiaal sai ilmsiks, kui maailmavaateid hakati nägema maailmatõlgendustena. Nii eraldusid kolm kehtivusnõuet üksteisest (*Geltungsansprüche*). Seda protsessi nimetab Habermas „sakraalse sõnastamiseks” (*Versprachlichung des*



*Sakralen*), kuna tabud ja traditsioonid kaotavad oma mõju ning ühiskondlikud valdkonnad on enam sõltuvuses sellest, kas ühiskonnaliikmed erinevate ühiskonnaosade kehtivusnõudeid autonoomselt aktsepteerivad või mitte. Habermasi arvates on modernsus võrreldes traditsioonilise enese- ja maailmamõistmisega mõistuslikum (Habermas 1981, ptk II.10; IV.19, IV.27). Suurem ratsionaalsus tähendab aga ka suuremat eriarvamuste osakaalu (*konfliktipotentsiaali - minu täiendus*). Moderniseerumisprotsess toob endaga seega kaasa tegutsemisjuhtimise nurjumise ohu. Objektiivse ja sotsiaalse maailma eraldumine ning ühised nõudmised tõele ja õigsusele võimaldavad tegutsemist, millelt ei nõuta tegevusorientiiride õigustamist. Siinkohal alles tekib edule suunatud strateegiline mõtlemine. Protsess väljendub kultuuri, ühiskonna ja isiksuse formaliseerumises (teadmisesest saavad teadused, õigusest ja moraalist saab universaalne nähtus ning subjektid individualiseeruvad). Eralduvad privaatsfäär ning avalik sfäär. Ühiskondlik areng toimub kahes jaos. Kõigepealt vähenevad eluilmade osad ning seejärel tekivad eluilmast subsüsteemid nagu riik ja majandus (Habermas 1981, ptk IV.31). (Stecker 2009, 220-233)

### 1.3.2 Ajastudiagnoos - eluilmade koloniseerimine

Habermas mõistab senist moderniseerumisprotsessi ühekülgse patoloogilise ratsionaliseerumisprotsessina. Habermasi peateose põhimõte on neid spetsiifiliselt modernseid sotsiaalseid patoloogiaid identifitseerida. Habermas järgib lääne marksistlikku traditsiooni. Ta proovib aktualiseerida Lukacsi ja Adorno asistumisdiagnoosi. Ta hoiab kinni ideest, et kapitalism ja riigiparaat põhjustavad kaasaegseid asistumisfenomene (*Verdinglichungspänomene*). Ta nimetab seda probleemi „eluilmade koloniseerimiseks” (süsteemide poolt) (Habermas 1981, ptk IV.12). Ta peab sellega silmas, et privaatsfäär ja avalikkus alistatakse neile võõrastele meediumitele nagu raha ja administratiivne võim. Avaldub see eraisikute pidamises end turupakkumise konsumeerijateks ning riigikodanikud mõistavad end heaoluriiklike teenuste klientidena. Seeläbi vähendatakse ühiskonnaliikmete autonoomiat ja ilmnevad sotsiaalpatoloogilised nähtused nagu identiteedikriisid ja võõrandumine (Habermas 1981, ptk IV.29). Seda tõlgendatakse tihti kui topeltpatoloogiadiagnoosi, kus vabadustvõitva koloniseerimise kõrvale astub tähendusressursside vähenemine tees (Celikates/Pollmann 2006; Cooke 1994; Kneer 1990; Strecker/Schaal 2006). Koloniseerimisteesi aluseks on eluilmade ratsionaliseerimise dünaamika, mis ilmneb eluilmade komponentide eristumises, maailmavaate detsentraliseerumises ja maailmavaade-

te formaliseerumises. See dünaamika võimaldab ühiskonnal saavutada kõrgema kompleksuse tasandi, mis viib lõpuks eluilma ja süsteemi eraldumiseni. Siinkohas areneb süsteemiosade pidurdamatu omadünaamika (Habermas 1981 II, 488). Eluilma kolonialiseerumise põhjusena näeb Habermas ületamatut kapitalistlikku kriisidünaamikat, mis väljendub poliitilistes sekkumistegevuses nagu nt sotsiaaliigi reeglites ning millest kujuneb vasakpoolse heaoluriigi kriitika. Sotsiaaliiki kirjeldatakse moodustisena, mis võtab majanduskriisidelt nende plahvatusjõu, kus majanduslike toetustega hoitakse ära äärmusliku alanduse vorme. Taoline sotsiaalpoliitika põhineb administratiivsel persoonide ja eluolude klassifitseerimisel, mis asjaosalised taandab paternalistlike meetmete objektideks. Seeläbi kahaneb eluilm, kuna need meetmed põhjustavad inimestes objektiveerivaid vaateid personaalse identiteedi, grupikuuluvuse ning tähenduse küsimustes. Struktuursed sunduslikud objektiveerivad arusaamad, mis lähtuvad mittekeelelisest kommunikatsioonimeediumist, nimetab Habermas eluilma tehniseerimiseks, mis võib põhjustada eluilma kultuurilist vaesumist. Selle põhjus on ekspertkultuuride ja eluilma igapäevakommunikatsiooni sunduslik institutsiooniline lahutamine. See vaesumine väljendub tähendusressursside kadumises ning igapäevateadvuse killustumises, mis enam ei suuda anda sotsiaalsetele kontekstidele ja probleemidele terviklõngendusi. On oht, et see tehniseerumine on pidurdamatu ning pole võimalik öelda, kas objektiveerivad kujutlused on õigustatavad või kus neid tuleks piirata. Kultuuriline vaesumine ei ilmne ilmtingimata. Nt sõltub see vitaalsest avalikkusest, kus ekspertkultuurid uuesti eluilmaga seotakse. (Stecker 2009, 220-233)

Siinkohal soovib Habermas, et ka religioon avalikkuses kaasa räägiks (sellest tuleb juttu hiljem Habermasi religioonikäsitluse raames), mis samamoodi peaks kultuuri vaesumist pidurdama.

### **1.3.3 Metafüüsikajärgne mõtlemine**

Selle mõiste tõlgitsemisel tuleb vältida valestimõistmist. Mõeldud on Habermasi vastuastumist metafüüsilisele traditsioonile, mis oma haripunkti leidis saksa idealismis. Habermasi püüdlus „metafüüsikajärgse mõtlemisega” on jõuda teisel viisil kui saksa idealism väljaspoole subjekti- või teadvusfilosoofiat. Metafüüsilise mõtlemise all mõistab Habermas klassikalist metafüüsikat: Platonist algavat, seejärel keskaja mõtlemises esinevat, subjekti filosoofias ja selle kriitikas ettetulevat ning samuti 20. sajandi mõningatel kontinentaalsetel mõtlejatel väljenduvast püüdluses subjekti filo-

soofiaga jätkata. Seda mõtlemist iseloomustab, et eeldatakse uurimise vormi, mis olevat iseloomulik filosoofiale, mis teda loodus- ja sotsiaalteadustest eristavat ja mis võimaldavat filosoofial leida erilisi ja kohustavaid teadmisi elu mõtte ja selle kohta, mis maailma seesmiselt koos hoiab. Habermas kahtleb, et tänapäeva filosoofia suudaks eelmainitud ülesandeid üle võtta. Sellega ei väida Habermas, nagu puuduks filosoofial funktsioon, nimelt olla „mõistuse kaitsja” ja „kohahoidja ja interpreedina” edendada kultuurilist mõistmist (Habermas 1983, 9-28) (vrd Habermas 1983, 9-28). Ta seab kahtluse alla filosoofia kui eriteadmise võimalikkuse. Habermasi arvates peab filosoofia loobuma maailmas, mida iseloomustab protseduuriline ja mitte-olemuslik mõistuslikkus, nendest religiooniga kunagi kattunud ambitsioonidest. Habermasi filosoofia teadmist iseloomustab põhimõtteline ümberlükatavus ning teiste teaduste poolt kritiseeritavus ning konkreetsetest kultuurilistest praktikatest ja kompetentsidest sõltuvus. Ratsionaalsusele antakse Habermasi poolt ajaline mõõde, see ei ole enam aprioorne distsipliin ning ta teeb koostööd teiste teadustega. Vahendajarollis üritab ta ekspertteadmise ja sotsiaalsete praktikate ning banaalsete eluhoiakute vahel vahendada. Seejuures ei oma filosoofia eriomast metoodikat ja autoriteediallikat (vrd „*Noch einmal: Zum Verhältnis von Theorie und Praxis*”, in: Habermas 1999, 319-333). Tema ülesandeks jääb oma aega mõtetesse siduda ja eksplitseerida. (Baynes 2009, 44-47)

#### 1.3.4 Diskursus

Diskursus on Habermasi üks põhimõisteid. See on eriline kommunikatsioonivorm, millele osalised spetsiifilistele kommunikatsioonihäiretele reageerivad, kommunikatiivse tegevuse refleksioonivorm või mõtteline meedium (Habermas 1981 I, 40; McCarthy 1980, 330jj; Schädelbach 1977, 135jj). Pea iga kommunikatsioon sisaldab võimalust mittemõistmiseks, latentseteks või varjatud ebakõladeks - võib-olla on mittemõistmine üks mõistmise tingimus (Wilhelm von Humboldt). Leiduvad rutiinid ja spontaansed korravormid, mida ei seata kahtluse alla, kuna ja kuni nad stabiliseerivad sotsiaalset suhtlemist, eluulma ulatuvaid „iseenesestmõistetavusi” (Habermas 1981 II, 189). Mõned suhtlemisvormid on sedavõrd edukad, et moodustavad omaette toimimisloogika. Vaid seal, kus kommunikatsioon latentse või ilmse eriarvamuse tõttu ei saa jätkuda, on vajalik tolle häire sõnastamine, seda situatsioonides, kus soovitakse või ollakse sunnitud edasi suhtlema. Erimeelsuse ületamiseks on mitu võimalust: üks võimalus on sõlmida kompromiss. Kes selle

meetodi valib, tajub erimeelsust kui takistust oma plaanidele ning otsib vahendeid, et teine ka vastu tema tahtmist oma tahtmisele allutada. Tulemus sõltub ressurssidest, mida ollakse valmis panustama. Koostöö püsib, kuni ebasümmeetrilist võimusuhet suudetakse hoida. On aga erimeelsusi, mis taoliste vahenditega pole lahendatavad: kui väite tõde on vastuoluline või normiga seotud. Siin loevad vaated, mida ei saa sundida, käskida, osta ega manipuleerida. Vaateid kujundatakse veenvate ja õigustavate põhjendustega. Põhjendused taastavad mittemõistmise tõttu tekkinud episteemilise suhte turvalisse ja tuttavasse maailma (Habermas 2012, 55) ja nad aitavad sotsiaalselt sissemängitud interaktsioonide keti mõrasid vältida või kokku lappida (samas). Kui vaateid ise vahetult ei taibata, peavad nad oma veenvat ja õigustavat mõju kriitilise kontrolli protsessis tõestama, seega argumentatsiooni teel. Ratsionaalne diskursus on „vaadete tee läbikäimine põhjuste keti näol” (Wingert 2002, 352). Vaadete argumentatiivne tee tuleb igaühel ise ette võtta, kuid see pole eratee, vaid avalik asi. Teoreetiline või praktiline tõde on tõesed, kui neid õigustavad põhjendused on kõigile kriitiliselt kontrollitavad. Seetõttu ei saa tõe enese tõttu kedagi sellest protsessist välja jätta. Diskursused ei lähtu vaid igapävasuhtlemisest, vaid nad võimaldavad eriarvamuste ilmsikssaamist ja veel võimendavad neid, kuna avavad igaühele võimaluse ja ruumi väidetava tõennõude vastu jah/ei-seisukohavõtte avaldada. Kes vastu räägib, on persoon, kes võib põhjendusi anda ja nõuda, kellel on „õigus põhjendustele” ja kes teisele põhjendusi võlgneb (Forst 2007). Diskursuse osalise vooruseks oleks kirk eriarvamuste järele, et mitte anda järele sellele, mis ei allu kriitilisele kontrollile või selle eest põgeneb. Diskursus nõuab igaühelt võrdset õigust kõigile vabaks seisukohavõtuks, ilma, et keegi peaks seetõttu kartma sanktsioone, põlgust või ignoreerimist. Sellisele enese-kriitilisele ja kaasavale protseduurile viitavad diskursusereeglid (Alexy 1991, 233 jj). Kirk erimeelsuste järele süttib ühisest tõeotsimisest. Alles individuaalse vaate poolt kantud üksmeele otsimine paneb üksteist tunnustama persoonidena, kes oma veendumusest räägivad ja seetõttu oma sõnade taga seisavad. Kuni osalejad oma veendumusi paremate argumentide mõjul muudavad, on diskursuse puhul tegemist õppeprotsessiga (vrd sekulariseerumist kui õppeprotsessi Habermasi käsitluses). **Konsensus** on seega põhjenduste meediumi vahendusel ületatud erimeelsus ja seda avaliku ja vastastikkuse üksteisele vasturääkivate väljenduste kriitilise kontrolli vahendusel. Tõe poole suunatud teoreetilise diskursuse ja praktilise tõe poole suunatud moraalse diskursuse kõrval esinevad veel nt poliitilised diskursused, milles tegeletakse kollektiivse enesemõistmise sobivusega (Habermas 1991, 100-118).

Praktilised diskursused vahelduvad pidevalt põhjenduste- ja kasutusdiskursuste vahel, kuna normi põhjendamisel ei saa ette näha kõiki kasutusjuhtumeid (Günther 1988). **Sotsiaalse tõhususe võivad diskursused suuremas plaanis saavutada vaid juhul, kui nad institutsionaliseeritakse** (*sama kehtib ka religiooni ja selle rolli kohta avalikkuses - minu märkus*). Kuna diskursused eeldavad kaasavat kommunikatiivset eneselesuunatust ning enesekriitikat, on nad võimalikud vaid demokraatlikult organiseeritud õigusloomes (Habermas 1992, 151jj; Lieber 2007). Samuti võivad ühiskondlikud olud diskursuseid enam või vähem võimaldada; nad on sõltuvad ettetulevatest eluilmadest, kus õiguslike tingimuste kõrval on samuti olulised sotsiaalsed, kultuurilised ning individuaalsed tingimused, mis on vajalikud kommunikatiivsete vabaduste potentsiaalide lahtisidumiseks. Nende tingimuste juurde kuuluvad veel avalikkuse läbipaistvus (Honneth 2003) ja samuti sõnaline võimekus, kust igaüks ammutab julgust avalikuks ja vabaks seisukohavõtuks (Günther 1998). Seoses diskursustega väärib äramainimist, et seoses keelelise kommunikatsiooniga moodustuvad suulised pärimused, perestruktuurid, kombed, tavad ja mitmed teised kujud, mis kõik kuuluvad objektiivse vaimu avaldusvormide juurde. Traditsioonide ja juurdunud normidega tekib avalikult ligipääsetav sümboolsete esemete ruum, mis eksisteerivad kommunikatiivsetes avaldustes, tegutsemises ühiskonna moodustanud suhtlejate vahel. Vaim ei võta väliseid kujusid ainult „sümbolites, vaid ka elu ilma normatiivsetes struktuurides, mida kommunikatsioonis osalejad nt keele kaudu taustateadmisenä üksteisega jagavad” (Habermas 2012, 65). (Günther 2009, 303-306)

### 1.3.5 Õppeprotsessid

Erinevalt geneetiliselt muudatustest kasvamisel on õppimisel kujunevad muudatused kogemuse tulemus. Habermaslikus kõnepruugis puudutab õppimine kognitiivset või moraalse otsustusvõimekuse väljakujundamist. Klassikalise või operantse tingituse õppemehhanismide traditsioonis ei ole teemaks väärtuste või toimimisviiside passiivne ülevõtmine, vaid põhimõtteliselt teadvusvõimeliste subjektide isejuhitud konstruksioonid. Seejuures pole keskmes sisulised orienteerumised, vaid fookuses on otsustusstruktuurid. Õppimisprotsess on Habermasil normatiivne mõiste: põhjenduste abil peavad nii asjaosaline kui pealtvaataja uut saavutatud vaateviisi sobivamaks kui vana. See pärineb arenguloogilistest Piaget ja Kohlbergi teooriatest, mida rakendati individuaaltasandi asemel ka kollektiivide puhul. Tekib

kaks küsimust: mis on hindamiskriteeriumiteks ning mis põhjustab õppeprotsesse? (Nunner-Winkler 2009, 347-349)

**Individuaalsed õppeprotsessid** Alates teismeeast õpivad noored süsteemide erinevaid perspektiive märkama: nüüd suudavad nad osavõtjate kavatsusi ja ka ühiskondliku kooselu funktsionaalseid nõudmisi arvestada. Kõrgem arenguaste lubab otsustada ettetulevate ühiskondliku korralduse üle kõigi mõistuslike olendite perspektiivist. Vastuvaieldamatult võimaldab oma tähelepanekutele toetuv seonduv kohane seisukohavõtt välja töötada tegelikkusele vastava õiglasema maailmavaate. Eriliselt on taoline õppeprotsess alustrajav sekulaarsele moraalmõistmisele, mille järgi normid ei tulene enam etteantust - Jumala Sõnast, pühast traditsioonist, loomuõiguslikest ettekujutustest, - vaid on kehtivad, kui kõik asjassepuutuvad osapooled võivad vabalt nõustuda, kuna otsustatu on nende kõigi ratsionaalsetes huvides. Selle kriteeriumi järgi on moraalse dilemmade lahendused seda kohasemad, mida kõrgem on osaliste teiste rollidesse asetumise võime, seega mida laiem on potentsiaalsete asjaosaliste ring, kelle huvisid suudetakse mõista ja nende huvidega arvestada. Lapsed arendavad oma kognitiivsed ja sotsiaalkognitiivsed võimed füüsilise ja sotsiaalse ilmaga tegeledes. Arengut soodustab füüsilise maailma takistuste tajumine ning sotsiaalse suhtlemise vastuolude kogemine, dilemmavestlused, vastutusevõtmine. Kõrgemad mõtlemise astmed - formaal-operatsioonaalne mõtlemine ja valitsevate normide suhtes kriitiline mõtlemine seoses nende normide universaliseeritavusega - esinevad vaid komplekses ühiskondades, kus on formaalne haridussüsteem. Nendes ühiskondades harjutatakse süstemaatiliselt eemalolevast rääkima ja normikonfliktide kogemine (väljakujunenud osasüsteemides ning subkultuurides) sunnib otsima universaalselt õigustatavaid lahendusi. Selles plaanis räägib Habermas „universitaarsetest õppeprotsessidest”, kus ei tegeleta vaid akadeemilise hariduse, vaid ka „ühekülgsusest” vabastamisega (Habermas 1987, 83) ning „diskursiivse argumentatsiooni produktiivjõuga” (samas, 80) ja siinkohal minnakse üle kollektiivsele tasandile - „kultuurilise eneseväljendusoskuse ja avaliku arvamuskujundamiseni” (samas, 80). (Nunner-Winkler 2009, 347-349)

**Kollektiivsed õppeprotsessid** - Ühiskondlik evolutsioon pole Habermasi hinnangul juhuslike variatsioonide tulemus, vaid alati ka ajalooline õppeprotsess. Nii nt rekonstrueerib ta konfliktidega tegelemise institutsionaliseerunud vormide, õigussüsteemi, muutused, mille asetab arenguloogilise individuaalse vormiga, st

moraaliga, vastavalt astmestikku. Privaatmoraali universaalsusnõue satub avaliku moraaliga ühel hetkel konflikti, mis nõuab uut õppeprotsessi. Eesmärgiks on „kaotada vastuolu sisemise ja välise moraali vahel, vastuolu moraalse ja seadusega reguleeritud valdkondade vahel relativeeruda ja kõigi normide kehtimine siduda potentsiaalsete asjaosaliste diskursiivse tahteharimisega” (Habermas 1976, 327). See eesmisev õppeprotsess taotleb edasi viia Kanti projekti (Habermas 2005, 326). Hilisemad õigusvormid on „paremad”, kuna enamale hulgale inimestele võimalduvad põhiõigused. Lõplikuks sihiks on Habermasil „maailma kodanike õiguste kui indiviidide õiguste saavutamine” (samas, 326). Taolised kollektiivsed õppeprotsessid saavad alguse tahtliku tegutsemise ja süsteemi kasvamise segust (Habermas 2005, 330). Üleminekul maailmaühiskonnale saab areng alguse seadusloome institutsionaliseerimisest, mille vahendusel mõjutatakse adressaatide eneseteadvusmuutusi. Tegemist on „konstruktiivselt algatatud ja ringikujulise eneselesuunatud õppeprotsessiga” (Habermas 2005, 333). Selle mootoriks on argumentatiivselt toimuvad avalikud diskursid, mis on vabad nii sisemisest kui välisest sunnist (Habermas 1992, 370). Samamoodi põhjendab Habermas oletust, et võimalikult vähejuhitud ringlevad avalikud arvamused põhjustavad ratsionaliseerumissurvet, mis poliitiliste otsustuste kvaliteeti parandavad. (Nunner-Winkler 2009, 347-349)

### 1.3.6 Avalikkus

Habermas mõistab „avalikkust” mõistusliku kommunikatiivse läbikäimise ruumina, kollektiivse eneseselginemisenä (*Selbstverständigung*). Modernsete ühiskondade eelduste tingimustes võidab eriti demokraatliku kogukonna poliitiline avalikkus keske tähenduse ühiskonna integratsioonile. Avalikud debatid moodustavad poliitiliste otsustuste legitimatsioonialuse. Taoline avalikkus teenib normatiivse mõõdupuuna ühiskondliku tegelikkuse kriitikuna ja samal ajal mõjusa kollektiivse õppimise meediumina. Kodanliku avalikkuse aluseks on riigi ja ühiskonna, avaliku ja privaatse eraldumine. Need eraldumised kaovad seoses sotsiaalriiklike muutustega. Sellega algab kodanliku avalikkuse kadumine ja seoses kultuuritööstuse esilekerkimisega kaob ka „kirjanduslik avalikkus” (Habermas 1990, 257). Massimeedia annab Habermasi hinnangul vaid näiva tegelikkuse, kuna avalikkus enamasti jääb tummaks: kriitiline avalikkus närbub samamoodi kui (formaalselt) demokratiseeritud poliitika. „Poliitilisest avalikkusest” saab nende kommunikatsioonitingimuste kehastus, mille

„alusel diskursiivne kodanikest publiku arvamus- ja tahtekujundus saab võimalikuks” (Habermas 1990, 38). (Nanz 2009, 358-360)

### 1.3.7 Sotsiaalpatoloogiad

Habermasi töös mängib petoloogia-mõiste väljakujunemisel suurt rolli Freudiretseptsioon EI-s („*Erkenntnis und Interesse*”). Habermasi patoloogiakontsept põhineb alateadliku kõnestamises (Whitebook 1995). Allasurutud impulsid teevad end käitumise iseärasustes märgatavaks, mille tähendus jääb subjektile mõistmatuks ja seeläbi põhjustatakse subjektile „kommunikatsioonihäire” (Habermas 1968, 279). Selline seespoole suunatud kommunikatiivne võõrandumine ei sega subjekti teistega suhtlemist, nii et „vaba intersubjektiivse kommunikatiivse tegutsemise muljet” ei mõjutata (samas). Normaalse kommunikatsiooniga petab subjekt iseend ja vaid sümptomites nagu mõned unustamise vormid, eksimine rääkimisel, lugemisel, kirjutamisel jne väljendub subjekti soovide iseäralikkus. Seega on patoloogiad Habermasi käsitluses sisemised kommunikatsioonihäired edasikestval välisel kommunikatsioonil, mis subjektile enamasti oma tähenduses jäävad läbipaistmatuks ja mille allikaks on välise surve allasurumine. Sellised kommunikatiivsed patoloogiad võivad ainult ilmned, kuna subjektidel on näiliselt häirimatult edasijooksva kommunikatsiooni abiga vahend, et konflikte (soove, agressioone) teiste eest varjata. Selles mõttes on normaalne kommunikatsioon oma kehtivusnõuetega patoloogiliste käitumisviiside ja kommunikatsioonivormide eelduseks. „Süsteemaatiliseks” saavad taolised patoloogiad kontekstides (Habermas peab eelkõige silmas perekondi), kus arvatava konsensuse purunemise hinda peetakse väga kõrgeks ja kus puuduvad „metakommunikatiivsed” arutlusmustrid („sümptomperekonnad”), mis võiksid aidata ettetulevaid erimeelsusi kommunikatiivselt lahendada (Habermas 1984, 261). *Kommunikatiivse tegutsemise teoorias* teeb patoloogiamõiste ühiskonnateoreetilise pöörde ja see laiendatakse erinevatele eluilma struktuurimomentidele. Habermas vaatleb eluilma ülesandena, võimaldada arutlusmustreid, mille mõte on edasi kanda kultuurilist teadmist ja seda samas uuendada, võimaldada legitiimseid (institutsionaliseerunud) tegutsemiskoordinatsiooni, mis võimaldab sotsiaalset integratsiooni ja üle võtta sotsialisatsioonivõimekusi, mis loovad stabiilset isiksust. Iga eluilma ressursi kohta leidub vastav patoloogia, mis tekib siis, kui subjektid nendeni jõudnud teadmist enam orientatsiooniks ei kasuta (tähenduskadu), kui nad oma tegutsemist enam ei koordineeri arvestades ühiselt aktsepteeritud norme (anoomia) või kui sub-



jektid üksteist ei vaatle enam kui tervemõistuslikke indiviide (psühhopatoloogia) (Habermas 1981 II, 212jj). Patoloogiaid mõõdetakse funktsionaalselt kirjeldatava eluilm reproducstiooni või enesesäilitamisena. (Hartmann 2009, 369-371)

## 2 Habermas religioonist

### 2.1 Mida mõistab Habermas religiooni all?

Habermas mõistab religiooni all seda, mida õpetatud ilmikud tema arvates religiooni all silmas peavad, nimelt peab Habermas religioonide all silmas eelkõige maailmareligioone, mida Max Weber uuris ja mille päritolu Karl Jaspers viib tagasi „teljeajastusse” (sellest mõistest tuleb juttu edaspidi) (Habermas 2012, 77). Religioonil on konkreetne tekkeaeg ning väljakujunenud õpetus. Need religioonid võtavad kirjalikult kanoniseeritud õpetuste kuju, mis kujundavad terveid tsivilisatsioone. Pühad raamatud moodustavad ratsionaliseerumis- ning institutsioonivõimelise kristalltuuma eristunud pärimustega dogmaatilise struktuuri ning mõjuka ülemaailmse levikuga kultuskoguduste organisatsiooni jaoks. Kõigis neis religioonides säilib arhailine *müüdi ja rütuse ühtsus*, sest religioossed maailmamõistmised säilitavad arhailist ühtsust kultuslike praktikatega, milles neid praktikaid muudetakse ja sobitatakse nad kõrgema refleksiooniastmega. Ilma selle kangekaelse transformeerumiseta poleks sekulaarsele mõtlemisele suudetud tänaseni vastu panna. Peale juurdumise sakraalses kompleksis hoiavad nad sidet tolle arhailise kogemusega, mis aja jooksul on kõikidele teistele kultuurilistele tundlikkustele kättesaamatuks muutunud. (Habermas 2005, 106-118)

#### 2.1.1 Monoteism

Pärast dissertatsiooni tegeles Habermas pikalt monoteismi ja religiooniga. Oma peateoses „Kommunikatiivse tegevuse teoorias” vaatlleb Habermas religiooni põhisalt solidaarsuse kontekstis, kus jätab võimaluse avatuks, kas religioosne moraal ja kultuur asendub sekulaarsega (Habermas 1981 II, 140). Oma viimase aja teostes nt „*Zwischen Naturalismus und Religion*” (2005) viitab ta üha enam võimalusele, et religioosne kõnepruuk sisaldab miski, mis filosoofilise kõnepruugi eest põgeneb (Habermas 1988, 60). Seetõttu soovib Habermas, kuniks religioonil see võimekus on, „postsekulaarset ühiskonda”, milles religioossed kodanikud oma „tõe”

viiksid kooskõlla modernse ühiskonna pluralistlike religioosete vaadetega ning samas ootab Habermas sekulaarsetelt kodanikelt, et nad religioosete kodanike kogemustest õpiksid. Nii sisenevad sekulaarsed kui ka religioossed kodanikud komplementaarsesse-kooperatiivsesse tõeleidmise protsessi. Habermas ei mõista „sekulariseerumise” all religiooni kadumist, vaid pigem tema poliitilise ja õigusliku mõjukuse vähenemist ja sellest tulenevat usupraktika privaatsfääri koondumist ja suundumust hingehoidlike püüdluste vahendusel mõjutada individuaalset elukäiku (Habermas 2008). Siiski näib, et vaatamata maailmaajaloolisele üleüldisele sekulariseerumisele ei näi religioon ära kaduvat (Langthaler/Nagl-Decetal 2007, 393); lausa vastupidi on isegi Euroopas religioosne praktika uuesti aktiveerunud ja samuti omandab religioossus uusi kujusid. Habermas keeldub seda elavnemist nägema irratsionaalsusena, vaid kutsub tähele panema, et religioon väljendab miskiit tõsiseltvõetavat. Religioosne usk, eriti monoteismi mõned vormid ja erilist mõned kristluse vormid - on arvatavasti mõistuslikkuse vormid ja seetõttu rõhutab Habermas religioosse usu „kognitiivset sisu” - tõeväärtust. Habermas pöördub religioosse usu poole, et sekulaarse normatiivse mõistuse aluseid uuendada, kuna monoteism võib sisaldada „semantilisi potentsiaale”, millest sekulaarne mõistus võib õppida ja et need seejärel annaksid nii usklikele kui mitteusklikele kodanikele väärikaid ja ligitõmbavaid ideaale elule ja ühiskonnale liberaal-demokraatlikus riigis. (Davis 2009, 127-132)

*Usk ja teadmine:* Habermasi inspiratsiooniallikas religiooni ja usu vahele piiritõmbamisel ja religioosete sisude ratsionaalsel „omastamisel” on Immanuel Kant (Langthaler/Nagl-Decetal 2007, 378) ja tema religioonifilosoofia. Selle piiritõmbamisega lõi Kant alused metafüüsikajärgsele mõtlemisele (Habermas 2009, 342). Habermas märgib:

„Kant eristab seda, mida me teada võime, sellest, mis on usuakt või mis kuulub moraali valdkonda. Kant eraldab moraali ja ilmutuse. Samuti eeldab Habermas, et moraali põhiprintsiibid põhinevad kommunikatiivse mõistuse eeldustel, mis ei tulene individuaalsetest, st kultuurist sõltuvatest „eetilistest” kujutlustest, ega ka metafüüsilistest mõistetest nagu jumalamõiste” (Habermas 2005, 220). Ehkki Kant loobus paljudest dogmaatilistest usulausetest, üritas ta siiski nii mõnedki neist mõistuse keelde n-ö tõlkida (samas, 221). Kanti projekt, religioosses usus ära tunda mõistuslikku sisu, „olemuslikke kristluse praktilisi usutõdesid nõnda mõista, et nad võiksid mõistuse kohtu ees õigeks jääda” (Habermas 1991, 128), ennetab Habermasi ideed monoteismi „kognitiivsete sisude” „päästvast tõlkest”

sekulaarsesse keelde. Kanti transtsendentaalfilosoofia üldine praktiline mõte oli tuua transtsendentne jumala-vaatepunkt funktsionaalselt võrdsele maailmasisesele perspektiivile üle ja säilitada see moraalse vaatenägemise (Habermas 2005, 236; Habermas 1996, 16jj). Kuid erinevalt Habermasist ei näinud Kant religioossete sisude tõlkimist genealoogilis-ajaloolise tekkeseose lahtiharutamisenä, mille juurde mõistus isegi kuulub (Habermas 2005, 237). Toetudes Kanti retseptatsioonile Schleiermachi poolt pakub Habermas välja alternatiivi Kanti mõistusreligiooni kontseptsioonile. Võrreldes Kantiga on Schleiermachi religioossuse-mõistel see eelis sobituda nii ühiskonna pluralismi kui riigiga, ilma et kaotataks **õigust religioosse traditsiooni tõesususele ning õigustele**, kuna Schleiermachi üleüldine sõltuvuse tunne tuleb ette erinevates traditsioonides, kus vagad tunded artikuleeritakse ja kommunikatiivses usklike kokkutulemises omandatakse kiriklikult praktiseeritud usu kuju. Filosoofiline vaateviis kõigi religioonide mõistuslikust algupärast võimaldab kirikutele modernsetes ühiskondades leida legitiimne koht. Nendelt eeldustelt lähtuvalt ja oma tõenäosumistest loobumata teiseusulistest ja uskmata suhtes olla nende suhtes tolerantne ja samas tunnustada liberaalse riigi sekulaarset korda ja ka maailma teadmiste põhinevate teaduste autoriteeti. Schleiermacher on Habermasi hinnangul postsekulaarse ühiskonna teadvuse eestkõneleja, kes on valmis religiooni edasipüsimiseks järjest sekulariseerunumas ümbruses, samaaegselt viib ta läbi seestpoolt religioosse teadvuse moderniseerumise. Igal juhul tuleb ta vastu filosoofiale, mis usub püüab leida teadmise elemente, kuna ta modernsuse ja religioonivahelise lepituse viib läbi veel filosoofiliste vahenditega (Habermas 2005, 251). Samas teeb 19. sajandi lõpu ja 20. sajandi alguse kultuurprotestantism selgeks, millist hinda Schleiermacher religiooni ja modernsuse, teadmise ja usu vahelise lepituse eest maksab. Ühiskondlik kiriku integratsioon ja usu privatiseerumine röövivad seoses religioosse sidemega transtsendentsile tema maailmasisese tuumakuse. Modernistlik religiooni sobitumine modernse vaimsusega võtab religioosse kogukonna solidaarselt käitumiselt reformeeriva jõu, veel enam ringleva energia tegevuse jaoks maailmas. Jumala kohalolu taganeb selliste eelduste kohaselt tagasi inimhinge sügavustesse (Harnack 1999, 90)(Habermas 2005, 242-243). Habermas lükkab eskatoloogiliste ja päästelooliste usulausete ratsionaalse tõestamise võimalikkuse tagasi. Filosoofia saab religioosseid sisusid ja kogemusi üksnes esile tuua ja valgustada, nad põhjendavale kõnele ja ratsionaalsele argumentatsioonile sobivaks teha. On mõttekas religioon läbi uurida, kuna tal on „diferentseerunud väljendusvõimalused ja tundlikkused” selle kohta, mis ühe elu mõttekaks teeb või

elul ebaõnnestuda laseb, inimlikele ideaalidele ja inimlikule kurjusele, sotsiaalsetele patoloogiatele või moraalse kogemuse nüanssidele (Habermas/Ratzinger 2005, 31). Kanti religioonifilosoofia andis mõõdupuu nii piireseadva mõistuse enesekriitilisele tagasihoidlikkusele, kui ka avalik-diskursiivsele erikeelte mõistete sulgunud semantiliste potentsiaalide omandamise abistavale rollile. Aga alles Kanti religioonifilosoofia retseptsiooni valguses saab selgeks tänapäevaste postsekulaarsete ühiskondade usu ja teadmise konstellatsioon (Habermas 2005, 249).

*Radikaalne naturalism:* Habermas esindab vaateviisi, et usuveendumused, mis pole loodusteadustega ühildatavad, ei saa ratsionaalselt põhjendada. Samas ei ole loodusteadused Habermasi arvates ainuvõimalikud legitiimse teadmise allikad. Sellest tulenevalt on mõttetu loobuda religioosetest usulausetest, kuna nad ei sobitu loodusteaduslikku maailmapilti või ei ühildu loodusteaduslik-eksperimentaalse mõtlemisega. „Radikaalne naturalism” ohustab aga ka sekulaarset normatiivset mõistust. Kui inimlikku vaimu mõistetakse vaid füüsika, neuroteaduste ja evolutsiooniteooria arusaamadega, siis kaotatakse inimese mõistmisel sotsiaalsuse ja personaalsuse mõisted (Habermas 2002, 16jj). (Davis 2009, 127-132)

*Metoodiline ateism:* kuigi filosoofia ei peaks loobuma religioosest ilmutusest, ei saa ta ilmutust, usu „kindlust” ja troosti ka lihtsalt üle võtta. Ilmutus on filosoofiale vastuvõetamatu oletus, ja katse meisterdada „religioosne filosoofia” on talle seeläbi keelatud (vrd Habermas 2005, 257). Seevastu saab aga filosoofia erinevaid religioosseid sisusid dešifreerida, mida on ilmutusest võimalik tõlkida (samas, 255). Sekulaarsele filosoofiale sobilik hoiak seisneb „metoodilises ateismis”, mis ei võta kristlust ja ateismi kui metafüüsilisi positsioone, vaid kui võimalikke ümberlükatavaid teese, millele on võimalik põhjendusi leida ja mis aja jooksul võivad tõseks või vähem tõseks osutuda. (samas)

*Habermas vs kardinal Ratzinger:* Nad kohtusid 2004. aasta jaanuaris Münchenis. Üksmeelel oldi kohtudes selles, et normatiivne mõistus on ohustatud globaalse turu ideoloogiast ja biogeneetika võimalikust väärkasutamisest, mõlemad leidsid, et religioonidevaheline dialoog on oluline, mõlemad olid ka selles ühel meelel, et modernne mõtlemine on postmetafüüsiline mõtlemine. Ratzinger rõõmustas selle üle, et filosoof, keda peetakse konsekvantseimaks sekularistik, on nõus, et sekulaarne maailm peab tähelepanu pöörama tarkusele, mis on jäädvustunud religioossetesse traditsioonidesse. Erinevalt Habermasist keerab Ratzinger „valgustusaja aktsiooni” ümber „*veluti si Deus daretur*” (“nagu oleks Jumal olemas”). Ratzinger teeb tolle metafüüsika tugevaks, mille Habermas ära põlgas. Nt inimõigustega seoses ütleb,

et „inimene inimesena, lihtsalt selle liigi juurde kuuluvana, on subjekt õigustele, et tema iseolemine kannab endas väärtusi ja norme, mida võib avastada, kuid mitte leiutada” (Habermas/Ratzinger 2005, 51). (Davis 2009, 127-132)

*Päästev tõlge:* Habermas eeldab, et on tunnetusi, mis on monoteistlikes religioonides parimal viisil artikuleeritud. Filosoofia ülesanne on leida religioossele keelepruugile profaanne tähendus (vrd Habermas 2001). Seetõttu tuleb religioosse usu sisud „põhjendava kõne universumisse” „tõlkida”, st ümber panna sekulaarsetesse mõistetes ja argumentidesse, mis oleksid igaühele ratsionaalselt kohustavad, sest filosoofias, nagu ka poliitikas loevad vaid ratsionaalsed põhjendused. (Davis 2009, 127-132) Päästev tõlge viib piiblimõistete sisu väljapoole religioosse kogukonna piire ja rakendab seda laiemale publikule, teiseusulistele ja uskmatautele (Habermas 2005, 106-118). Religiooni päästev moment sisaldab lisaks kriisiteadvust, see ei kätke ainult üksikisiku õnne, vaid kogu inimkonna saatust (Habermas 2012, 133).

*Postsekulaarne ühiskond:* religioon kehtestab end üha sekulariseeruv keskkonnas. Ühiskond arvestab sellega, et religioonid püsivad edaspidigi. Mõiste “postsekulaarne” tunnustab religioossete ühenduste funktsionaalset panust ühiskonnale, mida ta soovitud motiivide ja vaadete taaskujundamisel osutab. Postsekulaarse ühiskonna avalikus teadvuses peegeldub normatiivne vaade, millel on tagajärjed poliitilisele suhtlemisele uskmataute ning usklike vahel. Postsekulaarses ühiskonnas kehtestub tõdemus, et “avaliku teadvuse moderniseerumises” tekivad nii faasilise nihkega religioossed kui ilmalikud mentaliteedid ja need muutuvad refleksiivselt. Mõlemad pooled saavad sel juhul, kui nad ühiskonna sekulariseerumist mõistavad vastastikkuse õppeprotsessina, üksteise panuseid avalikku debatti kognitiivsetel põhjustel tõsiselt võtta. (Habermas 2005, 106-118)

### **2.1.2 Religioon, metafüüsika ja vabadus**

*Postsekulaarne ühiskond?* - Habermas kritiseerib sekularistlikku eneseteadvust kui piiratut (Habermas 2005, 106, 146, 145 jj). Ta kritiseerib kahte sekulariseerumise mudelit: kõigepealt sekulariseerumismudelit, mis näeb sekulariseerumises mittelegitimist ühiskonna eraldumist religioonist maailma pärast, samuti on Habermas eduoptimistliku tõlgendusviisi vastu, mis näeb sekulariseerumises protsessi, mis religioossed mõtteviisid asendab mõistlike, vähemalt läbimõeldud mõtteviisidega (Habermas 2002, 12jj). Habermas ei oota religiooni kadumist. Seda näeb ootustest,

mida ta modernsetele religioossetele kodanikele esitab: a) ta eeldab neilt episteemilist avatust teiste religioonide ja maailmavaadete suhtes; b) et nad tunnustaksid „loomuliku” mõistuse autoriteeti ja mõistuse tulemusi „institutsionaliseerunud teadustes”; c) et nad tunnustaksid universaalse egalitaarsuse põhialuseid õiguses ja moraalis, mis on modernse õigusriigi alustalad (Reder/Smidt 2008, 27; Habermas 2005, 143; ka 127-141). Habermas räägib religioosse teadvuse muutumisest seoses valgustusega - refleksiivne pööre, mida nimetati „religiooni sekulariseerumiseks”. Habermasi põhimõtteks on üle saada arvamusest, et „religioossete pärimused ja religiooniühendused olevat arhailine, eelmodernsetest ühiskondadest pärinev relikt ja religioonivabadus vaid väljasurevatele liikidele mõeldud kaitse” (Habermas 2005, 145). Ka mittereligioossete kodanikud peavad praktiseerima episteemilist avatust. Sekulariseerumise rolliks ei ole olla filtriks, mis traditsiooni sisud eraldab, vaid pigem olla transformaatoriks, mis muudab traditsiooni kulgu (Reder/Schmidt 2008, 30). Sekulariseerumine, mis ei hävita, viiakse täide tõlkimise viisil, kirjutab Habermas 2001 aastal (Habermas 2002, 29). Sekulaarne modernsus on samas ka postsekulaarne, kuna traditsiooni takistused, probleemid liiguvad kommunikatiivse tegevuse vooluga kaasa ja mitte koorma, vaid võimalusena. Sekulaarse mõtlemise postsekulaarsus peitub selles, et see mõtlemine, kui soovib vältida piirideta sekulariseerumise hävituspotentsiaali, peab religioosse pärandisse suurema tundlikkusega suhtuma kui seniajani (Habermas 2001), jutt käib tõlkimisest, mis algupäraselt religioosseid sisusid küll muudab, kuid ei hävita (Habermas 2005, 115).

*Sakraalse sõnastamine* - Habermas arendab kultuurse modernsuse geneesi mudeli läbi „sakraalse sõnastamise” mõiste. Ta lähtub Durkheimi arhailisest ühiskonnast, kus tuginetakse normidele, mida ei põhjendata, need kehtivad kui pühad normid. Norme kui norme ei kritiseerita. Kuna norme ei kritiseerita, siis neid ka ei põhjendata. Nende kehtivus tagatakse toimingute (rituaalidega) ning sümbolitega. Ka alguses ühiskonnas oli info mitmekesisus, mis korrastati analoogiate ja kontrastide vahendusel ja mis andis nende maailmale tähenduse ning väljendas nende kogemusi, et inimesed on nende poolt kontrollimatu keskkonna meelevaldsel. Maailma seletatakse nähtamatute jõudude poolt valitsetavana. Nende jõudude kohale tõuseb kreeka teooria, abstraktsioon, millega saadakse olemine n-ö kontrolli alla. Omatakse selle kohta ülevaadet. See vaade on samas mõistetav ka ühinemisenähtuse. Samas lubab hirmuvaba pilk kõiksusele ka tagasivaadet, „refleksiivset enesekinnitust” (Habermas 1988, 157). Seda protsessi näeb Habermas mitte ainult hirmust vabanemise, vaid ka emantsipatsioonina, mille all peetakse silmas omaka-

suta/omahuvita kaemust (Habermas 1968, 154jj, vrd Habermas 1988, 158). See kaemuse moment arhailise sakraalse mudelist puudus. Diskursiivse ruumi saavutamise võimaldatakse vabatahtlik põhjuste otsimine, seega diskursiivselt saavutatav konsensus. See võimaldab eelkõige tõe idee tekkimist. Habermasi huvitab eelkõige arhailiste kultuuride üleminek kõrgkultuurideks, sealjuures maailmareligioonide teke. Habermas räägib „kultuurilistest maailmapiltidest”, mis arhailise-järgsetes kõrgkultuurilistes ühiskondades tekivad ning omandavad teadmise vormi ning toimivad sotsiaalsete hierarhiate legitimeerijatena. Nendes maailmapiltides on täide viidud tähendusülekanne sakraalsest kommunikatsioonist igapäevakeelde (Habermas 2012, 14). Modernsuse geneesi mudelis on sakraalse sõnastamine esmalt vaid „rituaalselt tagatud normatiivsele põhikokkuleppele” (Habermas 1981 II, 119). Liikumissuunaks on „sakraalse keelava jõu suunast kritiseeritavate kehtivusnõuetega siduva jõu poole liikumine” (samas). Habermas räägib sakraalse sõnastamise ratsionaalsest struktuurist, kus sihiks on universalistlik moraal. Arengut kirjeldab Habermas kollektiivteadvuse transformatsioonina. Müütiliste, religioossete ja metafüüsiliste maailmavaadete saavutuseks ja panuseks on see, et kultuslikes praktikates pitseeritud semantilised potentsiaalid müütiliste lugude või dogmaatilistelt kujundatud õpetuste keeles valla päästa ja samaaegselt käepärast oleva maise teadmise valguses välja töötada identiteeti stabiliseeriv tähendussüsteem. **Maailmapildid (def)** ongi kunagi sakraalsetest allikatest ammutatud kollektiivne enesemõistmine intersubjektiivselt jagatud eluilmast ning teisalt kogemustele toetuv, profaanses läbikäimises loodusega saadud maailmateadmine (Habermas 2012, 15). Idee teadmise ja usu ühisest genealoogiast on põhjuseks, miks Habermas näeb maailmareligioonide vitaalsust filosoofiale väljakutsena (samas). Filosoofiale tähendab taoline sõnastamine leida üles religioossetes traditsioonides veel avamata semantilised potentsiaalid ja oma mõistelist vahenditega tõlkida need konkreetsete religiooniühenduste üleselt kõigile ligipääsetavasse keelde - ja nii juhtida need potentsiaalid avalike põhjenduste diskursiivsesse mängu. Teemaga seoses mainib Habermas samuti Karl Jaspersi nime, kes mõistega „**teljeajastu**” pööras tähelepanu sellele, et suhteliselt lühikese perioodi jooksul esimesel aastatuhandel e.m.a toimus kõrgkultuurides Lähis-Idast Kaug-Idani kognitiivne läbimurre (Jaspers 1949, 19-42). Sellel ajal tekivad Pärsias, Indias, Hiinas, Iisraelis ja Kreekas tänase ni aktiivsed religioossed õpetused ja kosmoloogilised maailmapildid. Kogemuste mitmekesisus ühendati teoloogiliselt või „teoreetiliselt” tabatud maailmaühtsusesse, kõikjal toimus kognitiivne **läbimurre transtsendentse vaatepunktini**. Siit eris-

tub maailm tervikuna maailmas toimuvast, tekib kategooriaalne eristus olemuse ja nähtumuse vahel. **Igapäevailmast saab üksnes alaväärne nähtumuste sfäär.** (Habermas 2012, 15jj)

*Kuidas saab moraalset sakraalse sõnastamise läbi päästa?* Fenomenoloogiliselt mõistab Habermas ühiskonda kooperatiivse ettevõtmisena, mis sisaldab loomulikult endas ka *konfliktisust* ja konfliktipotentsiaali (eriti kõrge Eestis - minu märges). Tavaliselt toimub kommunikatiivne toimimine probleemideta, ehkki ebakõlasid võib esineda. Kui kommunikatiivses toimimises tekivad suured ebakõlad, mis viivad pikaajaliste konfliktideni, on võimalik võtta diskursiivne „eemalolemine” (Heibraaten 2001), kus kasutatakse vaid asjakohast informatsiooni ning veenvaid argumente. Kui lahendus leitakse, võib kommunikatiivne toimimine jätkuda. Püsi konfliktidele, mis ei totaliseeru, saab kasutada diskursiivselt läbimõeldud läbirääkimisi, kus kindlatel õiglase toimimise raamtingimustel on võimalik sanktsioonidega ähvardada. (Heibraaten 2009, 273-282)

*Päästmise pilt* - Habermasi mõttekäiku võib kokku võtta teoloogilise „lühiteena”: inimkond on diskursiivselt ja potentsiaalselt ohus, samamoodi ka meie keele maailmasisene transsendents oma intersubjektiivse, aga mitte absoluutse, võimuga (Habermas 2008, 53; vrd Habermas 1988, 184 jj). Jumal on post-metafüüsilisele mõtlemisele viimselt läbipaistmatu ja sellele vaatamata on päästmise kriitiline pilt. Jumal on kõigeväeline ja hõõguv tuum, mis teoditse küsimuse küsimisel Habermasi järgi süttib ja on tunnistuseks isegi agnostikule. Kõikvõimsuse sai jumal aga argumentatiivse metafüüsikaga kohtumisel. Kõigepealt võtsid kristlikud filosoofid vastu kutse teooria jumala-kohale. Alles pärast 1227. aastat võeti omaks, et jumal lõi maailma koos inimestega eimillestki. Siit tekkis nominalism. Teise tulemusena sai Jumal kõigeväeliseks (Heibraaten 2007). Impersonaalsel antiiksel filosoofide jumalal ei olnud kurjusega mingit tegemist, seetõttu meeldis filosoofide jumal teoloogidele. Augustinus võimaldas jumalale kurjuse ligipääsu, kuid pärispaatõpetuse tõttu see marginaliseerus. Nominalism mõtles jumala üle nii radikaalselt järele, et filosoofia teooria-positsioon kaotas oma koha, usk heasse jumalasse aga jäi. Piiritult kõikvõimsat ja head jumalat ei suutnud nominalistid enam mõtteliselt tagada. Seda ei mõistetud aga jumala kurjusena, vaid inimese võimetusena tajuda jumala uurimatut jumalikku võimu. Habermasi post-metafüüsiline mõtlemine jätab endale ratsionalistliku eelduse ise otsustada, mis religioossetes traditsioonides on mõistuslik ja mis mitte (Habermas 2005, 149). Religioosse kogemuse läbipaistmatu tuuma suhtes jääb see tuum võõraks, kuid mitte vaenulikuks ega kahtlustavavaks,



kuna maailmareligioonid, nagu ka metafüüsika kuuluvad mõistuse ajalukku ja genealoogiasse (Habermas 2005, 12jj, 147). Sakraalsete algupäraste moraalsete jõududest üle teoreetiliselt tähelepanud impersonaalse kosmose ei vii loogilise jätkuna kõikvõimsa türanliku meelevaldse jumalani. Kui Habermas väidab, et religioossetes pärimustes leidub sotsiaalsele kooselule eriline artikulatsioonijõud, mis näib „intensiivsemalt kaasajas kohalolev” kui metafüüsika (Habermas 2005, 149), siis juttu on personaalsest Jumalast.

### 2.1.3 Rituaalne kommunikatsioon

Riitused on ühiskondliku tegutsemise funktsiooniseostest täiesti eraldatud. Teiseks on rituaalidel tähelepanuväärne eneselesuunatus. Tal puudub igapäevaelus referent, mis teebki taolise kommunikatsiooni igapäevaelu väliseks (Riesebrodt 2007). Dimensioon, kust peab puuduvat referenti otsima, on evolutsiooniliselt uus, sümboolselt vahendatud kommunikatsiooni läbi alles loodud ühiskondliku kooselu dimensioon. Uus ühiskondliku suhestumise vorm loob pinge individuaalse ja kollektiivse enesekehtestamise vahele ja see vajab vastuoluliste imperatiivide stabilisaatorit. Kui rituaalne praksis tagab sotsiaalse grupi koosolemise ja stabiilsuse, siis sellele lähedal on oletus, et **käitumisootuste tugev normatiivsus pärineb just sellest igapäevavälisest kommunikatsiooni vormist**. Igapäevane kommunikatsioon loob nõrga normatiivsuse, subjektiivsusülese keelelise normatiivsuse, mis teeb inimliku vaimu tundlikuks põhjendustele; suhtlemine pühaduse ja mitte-pühaduse jõududega toob ühiskondliku solidaarsuse tugeva normatiivsuse esile ja uuendab seda. Solidaarsustloovad riitused moodustavad koos müütiliste maailma- ja enesetõlgendustega sakraalse kompleksi, mis muutunud kujul on säilinud tänaseini (Habermas 2012, 68-69). Kuni tänase päevani seisneb kõikide traditsioonide mõjujõud selles, et väljavalitud tuumikteadmised varjatakse problematiseeriva küsimuste ja vastanduste voo eest (Habermas 2012, 71). Internalisatsiooni teel sõna otseses mõttes kehastavad ühiskonna liikmed oma isiksusstruktuurides ühiskonna kandvaid väärtusi ja normatiivseid põhjendusi (samas, 72).

### 2.1.4 Mis põhjustel peab religiooni tõsiselt võtma?

Vastupidiselt metafüüsikajärgsele mõtlemisele on pühakirjades ja religioossetes traditsioonides artikuleeritud intuitsioonid nagu inimeste rikutus ja pääste, pühaduseta tajutud elust on leitud päästev väljapääs, see on üle aastatuhandete

subtiilselt läbi töötatud, hermeneutiliselt avatuna hoitud ning, „mis tänapäevani pole oma tsivilisatsiooni muutvat jõudu kaotanud” (Bellah 2011). Seetõttu saab religioonikogukondade koguduseelus, kuni välditakse dogmatismi ja õpetuse peale-surumist, ühendusse millegagi, mis teistest kohtadest on kaduma läinud ning mida teadlaste ekspertteamistega ei saa ka uuesti elule äratada. Habermas peab silmas piisavalt mitmekesiseid väljendusvõimalusi ja tundlikkust rikutud elu, ühiskondlike patoloogiate, üksikindiviidi eluvisandite ning perverseerunud eluolude kohta. Tänu epistemiiliste nõudmiste asümmeetriale saab (filosoofia) huvi religiooni vastu põhjendada sisuliselt. Habermasi hinnangul jõudsid mõtteni, et filosoofia peab religiooni tõsiselt võtma, alles Schleiermacher ja Kirkegaard. Nad vabastavad kristluse metafüüsika ja kaitsevad või kritiseerivad seda kantilikul metafüüsikajärgse mõtlemise tasemel, kaitsevad seda haritlaste ja üksikõiksete eest religioonipõlgajate seas. (Habermas 2005, 251) Samas Kreeka filosoofia ja kristluse omavaheline läbiimbumine ei põhjutanud ainult kujunenud kristlikku dogmaatikat ning kristluse helleniseerumist. See soodustas ainuomaselt kristlike mõistete kujunemist ja omaksvõttu. See töö jäädvustas end normatiivsetes võrgustikes nagu vastutus, autonoomia, õigustus, ajalugu ja meenutus, uus algus, innovatsioon ja tagasipöördumine, emantsipatsioon ja lõpuleviimine, individuaalsus ja kogukond. Filosoofia muutis algselt religioosete mõistete tähendust neid mõisteid siiski sisutühjaks tegemata. Parim näide õnnestunud tõlkest on inimese jumalanäolisuse mõiste muutumine inimväärikuseks. Habermasi hinnangul tuleb religiooni juures hinnata eelkõige tema kognitiivset potentsiaali. (samas) Habermasi huvi on säilitada religioosse kõne autentne viis avalikus sfääris, kuna ta on veendunud, et sekulaarses publikus võivad peituda moraalsed intuitsioonid, mis võivad avalduda liigutavat religioosset kõnet kuuldes. Kuuldes Martin Luther Kingi, ei ole Habermasi arvates vahet, kas ollakse sekulaarne või mitte. (Habermas, Tylor 2011, 60-69)

## 2.2 Mida oodatakse sekulaarselt eneseteadvuselt?

Temalt oodatakse enesekriitilist läbimõtlemist valgustuse piiride kohta. Sekulaarne eneseteadvus peab mõistuspäraselt sellega arvestama, et kognitiivne dissonants jääb püsima. See tähendab sekulaarsele inimesele enesekriitilist määratlemist usu ja teadmise vahekorra üle maailmateadmise perspektiivist (Habermas 2005, 106-118). Ootusel religiooni ja teadmise vahel edasi kestvast dissonantsist saab vaid sel juhul olla predikaat “mõistuslik”, kui sekulaarse teadmise seisukohast omistatakse

usulistele veendumustele samuti episteemiline staatus, mis ei ole täiel määral irratsionaalne. Teadususkliku naturalismi taustal pole see iseenesestmõistetav eeldus. Sekularismist loobumine on on kõike muud kui triviaalne (Habermas 2009 V, 415). Poliitilises avalikkuses ei ole naturalistlikel maailmavaadetel, mis tulenevad teaduslikest teadmistest ja on olulised inimeste moraalsete otsuste kujundamisel, eelisõigust konkureerivate maailmavaadete või religioossete kontseptsioonide ees. Maailmavaateline neutraalsus on ühildamatu poliitilise sekulaarse maailmavaate üldistamisega. Seega ei tohi sekulaarsed kodanikud oma kodanikurollis religioossetelt vaadetelt tõepotentsiaali ära võtta, ega religioosseid kaaskodanikke keelata, oma argumente avalikes diskussioonidel formuleerida religioossetes kõnepruugis. Liberaalne poliitiline kultuur tohib isegi sekulaarsetelt kodanikelt oodata, et nad püüdleksid selle poole, et nad religiooselt relevantseid sisusid avalikku kõnepruuki tõlgiks (Habermas 2007,15-33)(Habermas 2005, 106-118). Sama mittetriviaalne on loomulikult ootus, et teoloogia võtaks metafüüsikajärgse mõtlemise omaks (Habermas 2009 V, 415).

### **2.3 Sellest, kust sekulaarne riik sai alguse ning selle eeldustest Habermasil:**

*Ühine inimõistus* on eelduseks sekulaarsele riigivõimule, mis enam ei sõltu religioossetest põhjendustest. See võimaldab institutsionaalsel tasandil kiriku ja riigi lahususe (Habermas 2005, 125). Ajalooliseks alguspunktiks sellele oli ülesaamine religioonisõdadest, millele põhiseaduslik riik reageeris võimu maailmavaatelse neutraliseerimise ning võrdsete õigustega kodanike demokraatliku enesemääratlusõigusega (samam). Religiooni ja südametunnistusvabadus on riigi reaktsioon religioossetele pluralismile. See on religioonivabaduse vajalik, kuid mitte piisav tingimus. Religioonide tolereerimisest sekulaarsete võimude poolt ei piisa. Tolerantsi piirid tuleb omavahel kokku leppida. Selleks on vajalik teise poole vaadete tundmine, et paika saaksid õiglased ja kõigile sobivad piirid. Selleks eesmärgiks sobib parimal viisil demokraatlik tahtekasvatus (samam). Demokraatia toetub oma legitimatsioonis kahele komponendile: ühtlane osalemine poliitikas, et seaduste adreassaadid võiksid end tunda ka seaduste autoritena, teisena diskussioon, et seadused võiksid leida ratsionaalse põhjenduse (Rawls 2001). Sellest seletuvad ka demokraatia seadusega pealesurumatud ootused oma kodanike käitumisele ning meelsusele. Kodanikurolli defineerivad õnnestunud osavõtu tingimused ühises enesemääratluse

praktikas: vaatamata religiooni ja maailmavaate erimeelsustele respektieritakse üksteist kui võrdõiguslikke osalisi poliitilises kogukonnas ja selles solidaarsuses otsitakse vaidlusküsimustele ratsionaalselt motiveeritud lahendusi. Sellelt aluselt võlgnevad nad üksteisele häid põhjendusi (Habermas 2005, 119-154). Siit tuleneb kogu diskussiooni ja seaduste formuleerimine kõigile mõistetavas keeles ja kõigile ligipääsetavate põhjenduste alusel. Avalikkuses kehtivad parteidele, religioossetele organisatsioonidele, kirikutele aga mitte nii ranged reeglid. Neid võib sõnastada religioossetes vormis, kuid nad peavad ka väljaspool oma algupärast konteksti kehtima. Religioossed organisatsioonid toovad argumente avalikku ühetoonilisse, moraaliga seotud avalikku debatti ning kannavad poliitilise sotsialisatsiooni rolli, informeerides oma liikmeid infoga ning motiveerides neid poliitilises protsessis osalema. Peamine argument, miks religioosseid organisatsioone ja kirikuid ei saa kohustada avalikus sfääris kõnelema vaid sekulaarset kõnepruuki, on see, et ükski riik, kes garanteerib oma kodanikele religioonivabaduse, ei saa kodanikelt nõuda kohustusi, mis lähevad vastuollu nende usueksistentsiga. Riik ei saa kodanikelt nõuda võimatut (*samas*). Paljud usklikud ei ole taoliseks sekulaarseks väljenduseks ka võimelised, osalt, kuna nad seaksid ohtu oma religioosse eksistentsi, teisalt, kuna kõik ei ole selleks vaimselt võimelised (andma poliitilistele otsustustele sekulaarseid põhjendusi). Peamine argument viitab usu kohale uskliku inimese elus. Usklik eksistents lähtub usust. Tõeline usk ei ole ainult doktriin, vaid energiaallikas, millest kogu uskliku eksistents toitub (*samas*). Sekulaarset väljendumist saab nõuda vaid poliitikutelt, kes riiklikes institutsioonides on kohustatud maailmavaatelisteks neutraalsuseks. Valitsejate maailmavaateline neutraalsus on religioonivabaduse täitmise garantii (*samas*). Ka funktsionaalsetel põhjustel ei saa religioossetele inimestele sekulaarset kõnepruuki avalikkuses peale suruda. Liberaalsel riigil on nimelt huvi religioossete häälte kõlamiseks avalikus ruumis ning ka huvi religioossete organisatsioonide osavõtust avalikus sfääris. Riik peaks soosima religioossete organisatsioonide poliitilist eneseavaldust, sellena, kes nad on, kuna sekulaarne ühiskond ei saa teada, kas ta vastasel korral löikab end ära tähtsatest tähenduslikest ressurssidest (*samas*). Demokraatlik õigusriik on kokkuvõttes sõltuv kodanike veendumustest juurduvas legitimatsioonis (Habermas 2008)(Habermas, osa V 2009, 413).

## 2.4 Mida tähendab maailmareligioonide taaselavnemine suures osas sekulariseerunud ühiskonnale?

Selle küsimuse esitab Habermas endale 2009. aastal artiklis *Die Revitalisierung der Weltreligionen - Herausforderung für ein säkulares Selbstverständnis der Moderne?* (Maailmareligioonide taaselavnemine - väljakutse modernsele enesemõistmisele?) Sotsioloogide hulgas vaieldakse juba enam kui kaks aastakümnet sekularisatsiooniteesi kehtivuse üle (Hadden 1987, 587-611). Viimasel ajal räägitakse lausa “sekularisatsiooniteooria lõpust” (Joas 2007, 9-43). Leidub kolm teineteisega katuvat fenomeni, mis religioonide taaselustumisest räägivad: a) suurte maailmareligioonide missionaarne levik; b) fundamentalistlik süvenemine; c) religioonide vägivallapotentsiaalide poliitiline instrumentaliseerimine.

- a) Vitaalsuse märk on kõigepealt see, et olemasolevate religiooniühenduste raames on esiplaanil ortodoksed või vähemalt konservatiivsed grupid. See kehtib nii hinduismi, budismi kui ka kolme monoteistliku religiooni kohta. Silmatorkav on etableerunud religioonide regionaalne levik Aafrikas ja Ida- ja Edela-Aasias. Siinkohal sobitub multikulturaalne katolik maailmakirik globaliseerumisprotsessidega kõige paremini. Kõige dünaamilisemalt laienevad detsentraliseerunud islami võrgustikud (eelkõige Aafrikas Saharast lõuna pool) ja evangelikaalid (eelkõige Lõuna-Ameerikas).
- b) Kõige kiiremini kasvavad religioossed rühmitused nagu radikaalsed muslimid ja nelipühilased on kõige enam kirjeldatavad “fundamentalistlikena”. Nende kultuses seonduvad spiritualism ja lõpuootus paindumatute moraalihoiakutega ning sõnasõnalise piibliusuga. Seevastu tekkisid 70-tel “uued religioossed liikumised”, mida iseloomustab sünkreatism. Nt Jaapanis on lähiaastatel tekkinud umbes 400 taolist sekti, mis segavad budismi, rahvausundi, pseudo-teadused ja esoteerilised usundid. Hiinas hinnatakse uusususundite liikmete arvuks 80 000 inimest (Gentz 2007, 358-375).
- c) Mullade režiim Iraanis ja islami terrorism on vaid markantsemad näited poliitiliselt vallandatud vägivallapotentsiaalidest. Mõnikord avaldub religioosne kodeerimine konfliktide tulva, nt nagu Lähis-Ida konflikti, hindunatsionalismi poliitika ning jätkuva India ja Pakistani konflikti puhul.

Habermasi arvates suudavad sekularisatsiooniteooria pooldajad veel võrdlusandmetega robustselt oma seljataguse kindlustada (Norris, Inglehart 2004). Sekularisatsiooniteooria nõrkus seisneb Habermasi hinnangul eelkõige “sekulaarsuse” ja “modernsuse” mõistete ebatäpses kasutamises. Korrektne on, et kirikud ja religioonihendused pidid ühiskondlike funktsioonisüsteemide eristumisel piirduma enam hingehoidliku praktika põhifunktsiooniga ning olid sunnitud loobuma muudest laiahaardelistest ühiskondlike valdkondade kompetentsidest. Samaaegselt tõmbus religiooni praktiseerimine tagasi individuaalsematesse vormidesse. Jose Casanova suutis õigustatult selgeks teha, et funktsioonikao ja individualiseerimisega ei pea kaasnema religiooni *täheenduskadu* - seda nii poliitilises avalikkuses, ühiskonna kultuuris, kui ka isiklikus elujuhtimises (Casanova 1994). Olenemata oma kvantitatiivsest kaalukusest võivad religioonid koha jätkuva sekulariseerumisega ühiskondades säilitada. Tänapäevast Euroopa avalikku teadvust võib sedavõrd kirjeldada mõistega „postsekulaarne ühiskond”, kuivõrd see „valmistub religioosete kogukondade edasipüsimiseks jätkuvalt sekulariseeruvas keskkonnas” (Habermas 2001, 13). Sekularisatsiooniteesi muutunud lugemisviis puudutab vähe tema substantsi, palju enam aga ennustusi tema tuleviku rolli kohta. Modernsete ühiskondade uus kirjeldus „postsekulaarsetena” puudutab *teadvusemuutust*, mis tulenevad Habermasi meelest eelkõige kolmest fenomenist:

- a) Muutub mediaalselt vahendatud nende ülemaailmsete konfliktide, mida tihti kujutatakse religioosete vastuoludena, tajumine, mis muudab avalikku teadvust. Piisab fundamentalistlike liikumiste pealetükkivusest ja kartusest religiooselt motiveeritud terrorismi ees, et muuta enamuse Euroopa kodanike sekulaarse teadvusseis maailma mastaabis relatiivseks. See murendab sekularistlikku veendumust *ettenähtavalt kaduvast religioonist* ja ajab sekulaarselt maailmamõistmiselt välja igasuguse triumfi. Teadvus sekulaarses ühiskonnas elamisest ei seendu end enam *kindlusega*, et edasitõttav kultuurne ja ühiskondlik moderniseerumine viiakse täide avaliku ja personaalse religiooni tähenduse *arvel*.
- b) Ka omandab religioon tähendust ka rahvuslikes avalikkustes. Sellega peab Habermas silmas, et religioossed ühendused võtavad sekulaarsete ühiskondade poliitilises elus üha enam üle interpretatsioonikogukondade rolli (Schüssler Fiorenza 1992, 66-91). Nad tulevad välja relevantsete, kas nüüd veenvate või vastuhakkavate panustega, aktuaalsetel teemadel ja seeläbi avaldavad

nad mõju avalikule arvamuse- ja tahtekujundusele. Meie maailmavaateliselt pluralistlikes ühiskondades on taoliste panustele tundlik mõjusfäär, kuna ühiskonnad on poliitiliselt alareguleeritud väärtuskonfliktides üha enam lõhestunud, olgu teemaks siis abort või eutanaasia, bioeetilised küsimused nagu viljatusravi või kliimamuutused. Nendes valdkondades on argumentatsioon niivõrd raskesti hõlmatav, et on raske öelda, kes toetub moraalselt õigetele intuitsioonidele.

- c) Kolmandaks rahvastike teadvuse muutuse põhjuseks on töö- ja põgenikemigratsioon traditsioonilistest kultuuridest. Immigratsiooniga seoses põimuvad erinevused *religioonide* vahel *pluralismiga eluvormides*. See väljakutse on suuremgi veel kui *usuvormide pluralism*. Muslimitest naabrite kohalolu nõuab kristlikelt kodanikelt kohtumist konkureeriva usugrupiga. Euroopalikes ühiskondades, mis siiani viibivad valulikus ümberkujunemise protsessis postkoloniaalseteks sisserännuühiskondadeks, tajutakse erinevate religioossete rühmade tolerantset koostelu koos veelgi tõsisema ühiskondliku sisserändajate kultuuride integratsiooni probleemiga väljakutsena. Muuseas saavutavad kodumaised konfessioonid seoses võõraste religioonigruppide esilekerkimise ja vitaalsusega samuti vastukaja. Ka sekulaarsetele kodanikele toovad nad avalikkusesse tuleva religiooni fenomeni enam teadvusesse. Teadvusmuutumine puudutab enim sekularisatsiooniteesi prognoositavat sisu - väidetavat religiooni kadu võlujõu minetanud maailmast. Rõhuasetuse muutus tuletab meelde, et esialgne tees oli algselt ühenduses laiemas sotsiaalevolutsioonilise arenguperspektiiviga, mis globaalselt laienenud pilgu läbi multikultuursele ühiskonnale kaotab usutavust (Inglehart, Welzel 2005, I osa).

### 3 Paul Zak OT-st (oksütotsiinist), usaldushormoonist

#### 3.1 Mil meetodiga viib Zak oma uurimusi läbi?

Zak kasutab peamiselt neuroökonomilist lähenemist, kus raha saadetakse laboritingimustes võõrale ja seda erinevate tingimuste alusel, et mõõta vooruslikke käitumisi nagu usaldust, usaldusväärust, lahkust, kuid samuti nende puudumist, usaldamatust, koostöövõimetust ning ahnust.

Täpsemalt kasutab ta rahaülekande ülesannet, mida tuntakse „usaldusmänguna”. Selles ülesandes istuvad inimesed eraldatud arvutite taha ning igaüks saab 10 dollarit eksperimendis vabatahtlikult osalemise eest. Osalejad logivad arvutitesse ning nad jagatakse omavahel suvaliselt paaridesse. Paarisolijad saavad rollid „otsustaja 1” ja „otsustaja 2”. Otsustaja 1 saab juhendiks, et ta võib saata otsustaja 2-le 0-10 dollarit oma arvelt ja see korrutatakse kolmega otsustaja 2-e arvel. Otsustaja 2 saab teate saadetud summa suurusest ning ta võib soovi korral osa saadus rahast otsustaja 1-le tagasi saata. See ülesanne töötati välja eksperimentaalökonoomide poolt (Hoffman, Dickhaut, McCabe 1995; Smith 1998). Majandusteadlaste hulgas valitses konsensus, et ülekanne otsustaja 1-lt otsustaja 2-le on usalduse mõõt. (Zak 2013, 4)

Pärast otsuste tegemist võeti osalejatelt verd ja mida suuremad rahasummad üle kanti, seda suurem oli OT tipp. Otsustaja 2-e OT-väärtuste põhjal oli võimalik ennustada tema ülekande suurust (Zak et al., 2004; 2005). (Zak 2013, 4)

Kontrollkatseks andis uurimisgrupp inimestele inhaleeritavat OT-d, et näha, kas kõrgema OT-ga on võimalik saavutada suuremat usaldust raha ülekande ülesandes. Tulemusena enam kui kahekordistus inimeste hulk, kes näitasid maksimaalset usaldust ja saatsid nendes eksperimentides kogu raha võõrale inimesele (Kosfeld et al. 2005). Need kaks uurimust koos näitasid, et a) olles usaldatud põhjustab ajus OT eraldumist; b) suurendades välispidiselt OT hulka, tekib inimestes suurem usaldus. Lisaks testiti 9 muud neuroaktiivset hormooni seoses nende efektiga usaldavale käitumisele või OT-le ning efektid puudusid. (Zak et al. 2005)

## **3.2 Definitsioon ja erinevad kasutuskontekstid**

### **3.2.1 Mis on hormoon OT ja milleks seda kasutatakse?**

OT on hormoon, mida toodetakse otse ajus. See funktsioneerib samaaegselt nii hormooni (see avaldab mõju ka perifeerses närvisüsteemis) kui ka neurotransmitterina (see eritub otse aju retseptoritesse). Seda toodetakse juba sekundi või vähema stiimuli ajendil ning ta mõju kestab vaid paar minutit. Alles kümmekond aastat tagasi uuriti selle hormooni rolli inimeste puhul vaid suguhormoonina. (Zak 2013, 3)

OT-d tuntakse enamasti kui naiste reproduktiivhormooni. OT vabaneb sünnituse käigul ning kutsub esile tuhusid. See hormoon kaasneb rahuliku, fookuseeritud tähelepanu eest piima imetamisega, mida emad naudivad. Samuti esineb hormooni



seksuaalvahekorras, kus see hormoon aitab luua soojuse naise ja mehe vahel, kallistamisel, massaažil jne. Paul Zaki uurimused on näidanud, et sellel hormoonil on võti moraalsel käitumisel ja seda mitte ainult intiimsel suhtlemisel, vaid ka äritehingutes, poliitikas, ühiskonnas tervikuna. Paul Zak väidab, et üks molekul on kaasosaline selles, miks mõned on lahked ning teised südametud jõhkardid, miks mõned inimesed petavad ja varastavad ning miks teistele võib usaldada kogu oma elu, miks mõned abikaasad on truamad kui teised ning muuseas ka seda, miks naised on üldjuhul meeldivamad ja lahkemad kui mehed. (Zak 2012, X) Aastal 2001 korraldas Paul Zak koos kolleegidega rea uurimusi, kus nähtus, et neil, kelle OT tase läheb üles, reageerivad lahkemalt ja hoolivamalt isegi täiesti võõraste inimeste vastu (nt Barraza, Zak 2009, 182-189). Peamine mida tõestati, on see, et OT-laengu saamiseks ning seega lahke käitumise soodustamiseks piisab vaid usalduse signaali andmisest inimesele, et see „moraalne molekul” sihikule võtta (Zak 2012, XI). Seega, kui üks inimene suhtleb teisega usaldaval moel, saab teine inimene laengu OT-d ning väheneb tõenäosus, et teine inimene petab või hoiab end tagasi. Mis on öelda, et usaldatud olemise tunne teeb inimese...usaldusväärsemaks (Zak et al. 2004, 224-227). Mis aja jooksul kallutab teised inimesed usalduse suunas, mis omakorda... (samas). Niimoodi võib põhimõtteliselt kujuneda „voruslik ring”, ja lõppeks voruslik ühiskond. Siit põhjus, miks Paul Zak peab oma uuringut äärmiselt põnevaks. Loomulikult mängivad elus rolli ka muud tegurid, kuid see „hormoon OT orkestreerib teatavat lahket ning hoolivat käitumist, mida iga kultuur, kõikjal maailmas, toetab õige eluviisina, mis on koostööle orienteeritud, heatahtlik, pro-sotsiaalne käitumine, mida kõikjal planeedil nimetatakse „moraalseks”” (Zak 2012, XII). Samal ajal aitab see hormoon orienteeruda usalduse ja valveloleku, lahkuse ning enesekaitse vahel. OT ilmneb niisiis juhul, kui neile näidatakse usalduse märki või/ja siis kui neis tekib sümpaatia e empaatia. Viimasel ajal on ilmunud uued teadmised selle kohta, miks inimesed mingil viisil käituvad, nt käitumisökonoomiast, sotsiaalsest neuroteadusest, neuroteoloogiast, altruismi ja koostöö evolutsioonilistest uurimustest. Kogu see infomaterjal vihjab sellele, et liigina oleme palju vähem omahuvist lähtuvad ning üldiselt palju lahkemad ja koostööaltimad, kui senine teadmine on eales tunnustanud. Neid käitumisi, mida teadlased kutsuvad pro-sotsiaalseks, võib ümberöeldult sõnastada viisil, et need inimesed järgivad „**kuldset reeglit**”. Kui just OT mehhanism katki ei ole, siis on kuldne reegel kehale juba teada õppetund, mille õige mõistmise korral tajume seda kohe. Need ulatuvad paremast tervisest õnnelikuma eluni ning parema majanduseni

(Zak, Knack 2001, 295-321)(Zak 2012, XVIII). Et inimesed käituksid üksteisega hästi, piisab vaid sellest, kui luua keskkond, kus OT saab oma mõju avaldada, mida pole kerge teha. Hea algus on seda süsteemi tundma õppida, kuidas OT toimib (samas).

### 3.2.2 Mis tunde tekitab OT?

Järgmisena näitas 145 vabatahtlikuga tehtud uuring, kus vaadati neutraalset ja äärmiselt emotsionaalset videot vähihaigest poisist. Selgus, et neil, kes olid vaadanud emotsionaalset videot, „tõusis OT tase veres 47 protsenti üle baasväärtuse” (Barraza et al., 182-189)(samas, 54). Kui puudus füüsiline kontakt, siis mis põhjustas OT paiskumise verre? Emotsionaalse video vaatajad tajusid Zaki väitel häiritust ning empaatiat, kusjuures võrdlusandmetest selgus, et häiritus oli seotud stressihormoon kortisooliga ning **empaatia** OT-ga. Lahendust vajab küsimus, kuidas jõutakse empaatiast tegudeni (motivatsioonini)? „Kusjuures häiritus ja empaatia käivad käsikäes, mõõdukas häiritus suurendab OT eritumist, mis meid tegutsema motiveerib. Nt riskivad inimesed üsna tihti teisi päästes oma eluga ja seda üsna spontaanselt. Siit võib omakorda järeldada, et vastastikune abistamine on evolutsiooniliselt väga hästi kohastuv. (Kusjuures mõistus ei tee vahet abivajava inimese vahel päriselus ja filmis). Seega OT vahendusel saame liigutatud filmide, suurepärase muusika ja kunsti poolt. Osaliselt tänu OT eraldumisele ühenduvad inimvaimu saavutused meid kogu inimkonnaga” (samas, 55).

### 3.2.3 Kus tekib otsus käituda õigesti?

Siin esitab Zak maailmavaatelise küsimuse seoses oma teostatavate uurimustega.

Zak esindab holistilist lähenemist emotsioonide ja intellekti dimensioonide teravikkusest. Ta ei arva, et vaim oleks kehast eraldatud. Nii emotsioonid kui mõtted liigitab ta füüsiliste süsteemide väljundite alla. „Tunne on Zaki järgi teadlikuks saanud emotsioon. Emotsioon on füüsikaline kogemus, mis leiab aset meie rakkudes ja kudedes” (Zak 2012, 56). Samas küsib Zak, kuidas filmid ja asjad, millel puudub inimesega füüsiline kokkupuude, tekitavad kehas keemilisi muutusi? Või kuidas teatud naeratus tekitab tunde, mida kutsutakse romantiliseks armastuseks? Empaatia on Zaki sõnul keerukam kui nt hirm, sest „empaatia efekt on subtiilsem ja see nõuab lisaks teiste erinevate faktorite koosmõju” (samas). Isegi emalik reaktsioon, kus piima eritumisega kaasneb OT, võib juhtuda distantsilt, kuuldes lapse nuttu

jne. See emotsionaalne vastus on omamoodi raku mälu, millel on kaasosa OT-l. Loomadel, kes on kasvatatud suutmata OT-d toota, esineb „permanentne sotsiaalne amneesia”(samas, 57). Samamoodi on inimestega. Usalduse pildid ja hääled äratavad mälestusi, mis viivad inimesi tagasi nende kõige varasemate kogemusteni suhtlemisel. Need mälestusedki võivad vallandada OT-d, mis lõpuks loob tajud rakkudes, keemilistes ühendites ja aju struktuurides, mida identifitseeritakse Zaki sõnul empaatiana. Neurobioloogiliselt vaadelduna on empaatiaga seoses huvitav see, et nt piltidelt „vaadeldud valu puhul ning ise valu tundes, pole aju seisukohast vahet” (samas, 59). Mõnede teatud informatsioonide puhul „kaotab aju piirid meie enda ja meid ümbritsevate inimeste vahel, nii nt soovime teistega käituda viisil, nagu meiega käitutaks” (samas, 60). See meenutab kuldset reeglit. **Empaatia aitab Zaki hinnangul luua füsioloogilise versiooni kuldreeglit.** See tähendab, kui situatsioon, mida näeme või millest kuuleme, ajendab selle, et „teeme teistele seda, mida soovime, et meile tehakse”, mis on osaliselt põhjustatud sellest, et inimesed **otsesõnu** kogevad teise rõõme ja muresid, nagu need **oleks** enda omad.

Kokkuvõttes oleme Zaki hinnangul võimelised tänapäeval jälgima empaatia tunde kujunemist: kõigepealt OT eritumine, millele järgneb dopamiini ja serotoniini teke, mis aitab kogemust meeldivaks muuta ning seda soovitakse korrata, millele järgneb sotsiaalne tegutsemine. Zaki arvates on „tänapäeva neuroteadus võimeline seletama nii kuldreeglit, konfutsianistlikku reni mõistet (heatahtlikkus), budistlikku metta't (armastav-heldus) ning karunat (kaastunne)” (Zak 2012, 61).

Kuid Zaki hinnangul jääb neuronite töö ja reaalse empaatia-kogemuse vahele suur vahe. Selles plaanis meenutab Zak David Chalmersit, kelle jaoks teadvus ja millegi kogemine erineb oluliselt keemilistest protsessidest ajus, mis näib viitavat sellele, et Zaki puhul ei pruugi tegemist olla ilmtingimata materialistiga (sellel teemal võib vaadata nt videosid David Chalmersi nime alt [www.closetotruth.com](http://www.closetotruth.com)).

### 3.2.4 OT vahendatud empaatia inimestel

„OT kombineerituna selle poolt vabastatud kahe heaolu neurokeemilise ühendiga - serotoniin ja dopamiin - käivitab empaatiat soodustava ringi. Dopamiin tugevdab tänulikkust naeratust, mis me saame, kui teiste vastu head oleme ning serotoniin tõstab tuju. Empaatiat soodustav ring on see, mis soodustab bioloogilises plaanis moraalset käitumist - vähemasti enamuse ajast” (Zak 2012, 63). Seda ringi toimimist võivad Zaki arvates mõjutada erinevad tegurid nagu stress, testosteroon,

trauma, geneetika jne. Kui mitte lasta neil teguritel üle võtta, siis empaatiat soodustav ring on ennast tugevdav ja taastotev (samas, 62). Inimesed võivad käituda nii hästi kui halvasti, kuid stabiilses ja turvalises keskkonnas soodustab OT inimesi enamasti käituma pro-sotsiaalselt. **OT aitab luua empaatiat, mis soodustab moraalset käitumist, mis omakorda aitab luua usaldust, mis omakorda kutsub esile suuremat OT eritumist, mis viib soodsa olukorrani empaatia tekkeks.** Seda käitumuslikku tagasisideahelat nimetab Zak **vooruslikuks ringiks** (*virtuous circle*) (samas, 64).

### 3.2.5 Zaki õnnelikkuskatse

Aastal 2010 otsustas Zak Aristotelesest ja tema õnnelikkusemõistest ajendatuna teemat lähemalt uurida. Uurimiseks tulid kokku 60 ülikooli-ealist naist. Mängiti jällegi usaldusmängu, kus sel korral olid kõik otsustaja 2 rollis. Neile teadmata kanti kõigile otsustaja 1 poolt üle 24 dollarit, seega kõigile sama summa. Uurija soovis luua konstantse stiimuli, et näha, kuidas võivad erineda vähem ja enam OT-d eritavad naised. Enne testi juurde asumist testiti ja jälgiti neid, et näha, kuidas on naiste rahulolu oma eluga. Seejärel oli võimalik võrrelda usaldusmängu tulemusi - OT-eritumist ning sellest tulenevat lahkust võõra suhtes, kes neid oli usaldanud - vastustega küsimustele, nende põhilisi eluga rahulolu näitajatega. Tulemusena leidis Zak, et need, kes eritasid enim OT-d polnud mitte ainult kõige suuremate summade tagasisaatjad, vaid ka kõige enam rahul oma eluga, näitasid üles paindlikkust ebasoodsate elusündmuste puhul ja madalamaid depressiivsete sümptomite väärtusi. Need, kes andsid ära kõige enam raha, olid kõige õnnelikumad. Nende OT-vilumus seisnes suhtlemises. Neil olid kõrgema kvaliteediga romantilised suhted (mis väljendus enamas seksis vähema hulga partneritega), neil oli rohkem sõpru, lähedasemad perekonnasuhted ning nad olid lahkemad võõraste suhtes. Nagu psühholoogid jt on aastaid näidanud, tähendab õnnelikum ka füüsiliselt paremat tervist. OT vähendab südame-veresoonkonna stressi, parandab immuunsüsteemi jne, mis võimaldab elada kauem ja nagu eelnevalt näha võis, ka õnnelikumalt. (Zak 2012, 205-207).

Juhuslikult elab Zak kohas (Loma Linda, California), mis on USA ainuke n-ö sinine tsoon, kus inimesed elavad tavaliselt üle saja aasta vanaks. Zak tegi katse nende kõige vanematega, ning vaadates emotsionaalset videot vähihaigest poisist, „tõusis nende inimeste OT tase veres väga palju (otse tõlkides „OT väärtus lendas

läbi lae”). Need kõige vanemad ja tervemad inimesed olid ka äärmiselt lahked. Nagu eelkirjeldatud naiste-uuringus, need, kellel eritus pärast video vaatamist enim OT-d, kirjeldasid enam rahulolekut oma eluga, olid tänulikumad selle eest, mis neil oli, näitasid teiste suhtes üles enam empaatilist muret ning neil esines vähem depressiivsuse sümptomeid” (samas). Kui eesmärgiks on hea tervis ja pikk ning õnnelik elu, siis peaks see olema piisavaks motivatsiooniks et „lasta oma elu juhtida moraalsel molekulil”. (samas, 207)

### 3.2.6 Sotsiaalsed võrgustikud

Miljonite aastate jooksul toimunud sotsiaalsete imetajate arengu vältel sõltus individuaalne ellujäämine sellest, kui hästi me kohaneme grupiga ning grupi ellujäämine sellest, kui hästi olid grupiliikmed valmis koostööks. Inimlapsed orienteeruvad koheselt teiste häiritusest ja reageerivad teiste karjumisele omapoolse karjumisega. Alates u 18 elukuust aitab laps võimalusel alati teist last või täiskasvanut aidata. Seega on inimestel eelsoodumus mitte ainult teisi aidata, vaid eelistada neid, kes „mängivad ilusti” ning vältida neid, kes seda ei tee. Inimkonna ajaloo vältel jäi enam lapsi ellu, kui lastel oli kaks hoolitsevat lapsevanemat, mis andis lisaväärtuse paarisidemele. Nagu iga koolilaps teab, on taoline sotsiaalne side naise ja mehe vahel hoitud ja arendatud armastavate puudutuste, ka seksi, ning empaatia abil. Nii puudutamine (ka seks) kui empaatia sisaldavad OT-d ja need mõlemad mõisted on sügavalt juurdunud arusaamisesse moraalsusest. Sarnaselt tõhustati koostööd suuremates gruppides OT-st mõjutatud empaatia ja usaldusega, mis tekitavad voolusliku ringi. Neid bioloogilisi impulse, mis põhimõtteliselt ütlevad „jää rahulikuks ja tee koostööd”, tugevdati veelgi sotsiaalsete tegevuste nagu kinkimine ja muude rituaalsete vahetuste kaudu. Nt ahvid kammivad üksteist u 10% ajast. See tegevus eraldab OT-d, mis rahustab närve, langetab vererõhku jne. Oluline on jääda rahulikuks ja teha koostööd, sest see on ellujäämisel ülioluline. Ekstreemsem „jää rahulikuks ja tee koostööd” viis on bonobodel, kes elavad kui hipikommunis, kus lahendatakse seksiga kõik pinged. Tihti seksimine hoiab kõigil grupiliikmetel OT taseme kõrgel. Nende ühiskonnas valitseb kõrgeim koostöövalmidus ja rahu. Ainuke probleem on selles, et viimase 7 miljoni aasta jooksul pole progress olnud bonobodele eriti oluline. Samas on see niisamuti šimpansite hulgas, kes on vägivaldsemad. Vihmametsast väljumine jäeti inimeste eellastele, kes leidsid tasakaalu tervisliku konkurentsi ja koostöö vahel, st tasakaalu testosterooni ja OT vahele. Tegevus,

mis sarnaneb enim ahvide karvasugemisele, on inimeste **rääkimine**. Vestlus - eriti rikkaliku sotsiaalse sisuga - kasvatab usaldust, millel on verbaalse mažaasi efekt, mille tõttu vabaneb OT. Taoline vestlus sisaldab ka kriitilist informatsiooni grupi tervise kohta. Klatsimine on inimestesse Zaki arvates juurdunud. Taolised vestlused toimuvad tihti seal, kus füüsiline kontakt ja usaldus kohtuvad ning loovad OT-rikka keskkonna (juuksurisalong, habemeajaja, terviseklubi, treeningsaal, uue tähenduse omab ütlus „naised saunas rääkisid”). Vooruslik ring, OT-ga ühes peaosadest, on seniajani üks liimaine, mis aitab ühiskondi koos hoida. OT-l pole aga vaba valitsust, teised tegurid võistlevad, et meid mõjutada. (Zak 2012, 68-75)

### **3.3 Mis võib pärssida OT toimimist?**

#### **3.3.1 Testosteroon - üks OT vastasmängija**

Testosterooni puhul on tegemist hormooniga, mida meestel on keskmiselt kümme korda enam kui naistel. See hormoon on kasulik, kui on vaja olla füüsiliselt tugev, sest see mõjutab musklite kasvu, annab juurde vastupidavust (ka vaimset), kiirust, riskivalmidust jne. Kuid see võib põhjustada Zaki hinnangul ka probleeme. Noortel meestel on testosterooni tase kaks korda kõrgem kui vanadel meestel. Testosteroon oli Zaki sõnul vajalik evolutsioonilisel adapteerumisel. Tuli tõrjuda nt kiskjaid, tõsta raskusi jne. Tulemuseks oli füüsiline jõud, vastupidavus ja agressioon, mis olid olulised ellujäämisel. Samuti võisid olla grupile ohuks teised inimesed, kellega ressursside pärast konkureeriti. Seega olid kirjeldatud omadused vajalikud, ehkki vahel polnud nende omaduste tõttu inimeste tundlikkus kiita ning samuti nt seksuaalne truudus. Lisaks tõstab testosteroon ka motivatsiooni ning on tänapäeval nii meestes kui naistes olemas ning olulisel kohal (Zak 2012, 76-100).

Seega on inimliigil ellujäämiseks olnud teiste hulgas ka kaks hormonaalset abivahendit: agressioon, konkureerimine (testosterooni mõjul keskmiselt enam meestel) ning kaastunne, hoolimine, sotsiaalsed sidemed (OT mõjul keskmiselt enam naistel). Lisaks on meestel enam kalduvust karistada (vaid neil tekkis usaldamatuse signaali korral kõrgeenenud dihidrotestosteroon (DHT), naistel usaldamatuse neurosignaali tuvastada ei õnnestunud) ning Zaki edasistest uuringutest leidis kordustõestust, et „testosteroon pärsib OT seondumist oma retseptoriga” (Arsenijevic & Tribollet, 1998)(Zak 2012, 82), mis võib pärssida vooruslikku ringi. DHT tase tõusis usaldamatuse suurenemisega ning kõrge DHT tasemega mehed ei saatnud usaldusmängu otsustaja 1-le üldse raha tagasi, või tegid seda minimaalselt (Zak 2013, 6).

Oma avastuste kontrollimiseks korraldas Zak kontrollkatse meestega, kus andis 25-le mehele sünteetilist testosterooni või platseebot (igakuks külastas laborit kahel korral). Zak kasutas sel korral usaldusmängu nullsummaversiooni, mis sisaldab ka kallist karistusvõimalust (kui raha tagasi ei saada, kaotad ise ka kõik). Zak leidis, et mehed testosterooni peal võrreldes iseendaga platseebot saanuna, olid vähem lahked (27%) jagama oma ressursse võõrastega ning teiste lahkuse suhtes nõudlikumad. Töörühm tegi järelduse, et kõrgendatud testosterooni tase võib põhjustada meestel antisotsiaalset käitumist. (Zak et al. 2009) Zak teeb järelduse, et need n-ö alfaised võrreldes tavapärase endaga olid pigem valmis põletama iseenese vara, et karistada neid, kes polnud valmis koostööks. See võib Zaki hinnangul olla põhjenduseks taotlemaks reputatsiooni või domineerimist sotsiaalsetes suhetes. (Zak 2013, 6)

Seega kõrgem testosterooni võib vähendada empaatiavõimekust, on Zaki arvamus. Sellest võib tuleneda omakorda väiksem lahkus. Empaatia väiksem võimalus meestel (vahel ka naistel) ei tulene seega nende suuremast agressiivsusest, vaid testosterooni pärssivast mõjust OT-le. Zak ei leidnud siiski kinnitust soolistele eelarvamustele: nt oli mõnikord suurima testosterooni tasemega uurimisgrupis naine ja samuti võis homoseksuaalsete meeste testosterooni tase olla väga kõrge. „Kui testosterooniga liialdada, lisada sinnajuurde aupaklikkus juhile, grupisurve stress, ebainimlikud üldistused, võib tulemuseks olla katastroof. Kui me oleme ohustatud, teeb aju lihtsustatud meie-nemad vastanduse, kui OT mõju on maha surutud (nt testosterooni mõjul), siis hirmu stress kitsendab empaatia ringi, samal ajal kitsendades meie tähelepanu äärmiselt amoraalsele rehkendusele, et mida on vaja teha et ellu jääda”(samas, 99). „Kindel on see, et mis puutub pro-sotsiaalset käitumist, siis siin on probleemiks testosteroon. Meestel hakkab testosteroon kaahanema 30-ndates eluaastates. See teeb vanemad mehed vähem agressiivseks ja empaatilisemaks. 30-selt on mehed ka sealmaal, et suudavad paremini impulsiivsust kontrollida. Testosterooni mõjud on minimeeritud samuti siis, kui mees pühendub naisele ja sellest suhtest sünnivad lapsed, mis vähendab testosterooni hulka veelgi. Veel üks empaatilisemate meeste, kes enam hoolitsevad oma järglaste eest, hüve on see, et nad annavad lastele seda armastavat tähelepanu, mis aitab nende lastel välja arendada OT-retseptorid, mis aitavad nendest lastest saada empaatilised inimesed. Kahjuks on tõene ka vastupidine. Düsfunktsionaalsed vanemad kipuvad olema empaatia-kahjustustega, mis tihti viib traumatiseeritud ja stressis lasteni, kes kasvavad üles ebapiisava hulga OT-retseptoriteta, millest tekib empaatia-häiretega inimeste n-ö tigiduse ring” (Zak 2012, 76-100).

Edasist infot testosterooni, selle pärssivate mõjude kohta OT-le ja mõju agressioonile saab allikatest, millele ka Zak on ka viidanud (nt Zak et al. 2009; Kouri EM et al. 1995; Book et al. 2001; Dabbs, Dabbs 2000; Zak et al. 2005; Jezova et al. 1996; Arsenijevic Y, Tribollet E 1998 jne).

### 3.3.2 Stress

Stress jaguneb akuutseks ja krooniliseks, mis mõlemad kaasavad ka HOME-süsteemi (*Human Oxytocin Mediated Empathy*). Tugev stress paneb meid eritama adrenaliini, mis valmistab meid põgenemiseks või võitluseks. Tänapäeva elus on palju kroonilist stressi, mis toodab meis kemikaali kortisool. Ka see aine aitab meid ohtude eest pageda, kuid keha säästvamalt, valmistades meid pikemaajaliseks pingeks, hoides vererõhu kõrgemal, südame tegevuse ja hingamise kiiremana. Samuti eraldub rasvavarudest glükoosi, et kehal oleks võimalik põgeneda. Probleem on siin selles, et tänapäeva pideva väikese ärevusega elus muutub see kehale doksiliseks, kõrgem veresuhkur, kõrgem vererõhk jne tekitab südamehaigusi, diabeeti, ülekaalu, kuid samuti moraalse käitumise kahjustumist. Nii adrenaliin kui kortisool pärssivad OTi eraldumist, mis viskab kaika voorusliku ringi kodarasse ning empaatiline käitumine koos aktiivse murega teiste pärast kaob märgatavalt. Vaja pole eriti palju stressi, et vähendada vooruslikkust. Pikemaajalisem mõju liigsest kortisoolist võib inimese viia pikemaajalisele **empaatiast kurnatuseni** või isegi läbipõlemiseni. Inimeste tundlikkus on siin erinev: mõne jaoks tundub isoleeritus juba eluohtliku situatsioonina. Seega ka üksindus võib meid teha ebameeldivamaks ja vähehoolivaks. Kõige toksilisem on aga vaenulikkus. Tuleb välja, et mis avaldab kortisooli surmavaid mõjusid, on allasurutud viha, mis tuleneb frustratsioonist ja sotsiaalsest subordinatsioonist. Kõige rohkem on südame infarkti ja ajurabanduse poolt ohustatud mitte need, kes rühivad üles, vaid need, kes on poolele teele pidama jäänud. Mis teeb sotsiaalse stressi eriti tõsiseks, on selle endeemilisus tänapäeva ühiskondades. Töölepingud muutuvad lühemaks ning pidev uue töö otsimine võib samuti kroonilist stressi põhjustada. Sotsiaalne alandus koos reaalse majandusliku ebakindlusega võib üle minna OT-d pärssivaks DHT-ks (kättemaks, karistamine ja sellest mõnutundmine). Zak arvab, et see võib olla poliitilise diskursuse üheks polariseerumise põhjuseks. Empaatiat vähesus ja viha ajendavad kiirelt vaenlast leidma, olgu selleks siis immigrandid, „fundamentalistidest jobud” või „eliit”. Samal ajal on „eliit” kurt selle suhtes, kuidas nende tegevus paistab tavakodaniku



silma läbi (Zak vihjab Wall Streeti väljalunastamisele, kuhu tegevdirektorid tulid eralennukitega riigi käest raha anuma). (Zak 2012, 105-109).

### **3.3.3 Armiline kogu eluks**

Siin on tihti põhjuseks kuritarvitamine, mis võib sisaldada nii hooletussejätmist kui hülgamist varajases lapsepõlves. Kui OT retseptoreid varajases lapsepõlves armastuse ja tähelepanuga ei stimuleerita, siis nad ei arene. Psühholoog Harry Harlow 1958. (Harlow, Zimmermann 1958, 501-509) aasta katse reesusahvidega, kus ta võttis ahviemadelt nende vastsündinud pojad ning tutvustas neile n-ö surrogaate, ühte pehmest riidest tehtud nukku ning teist traadist nukku. Mõlemad nukud olid varustatud piimaga, kuid enamuse ajast olid väikesed ahvid riidest nuku juures. Hiljem olid traadist „emadega” ahvid vaimselt ja emotsionaalselt mahajäänud. Isolatsioonis kasvanud ahvidel läks veelgi kehvemini. Kui neid lubati tagasi ahvikarja juurde, kõikusid nad vaid edasi-tagasi. Nad olid oma mängukaaslastega agressiivsed, täiskasvanueas ei osanud nad luua lihtsamaidki sotsiaalseid suhteid. Emastest, kes kasvasid OT-puudulikus keskkonnas, said ebakompetentsed või oma poegi kuritarvitavad loomad. Enne 1989. aastat on teada näide Rumeeniast, kus iga 20 imiku kohta oli üks hooldaja. Kui sinna samal aastal saabusid vaatlejad, avastasid nad eest kolme-aastased, kes ei rääkinud ega nutnud. Neil lastel hilines füüsiline kasv ning neil olid kehvad motoorsed oskused, samuti kehva vaimne areng. Mõnda neist uuriti hiljem adopteerituna edasi. Pärast 30 minutit vanematega mängimist ei toimunud nende OT tasemes mingeid muutusi. Kahjustused varajases lapsepõlves võivad olla jäävad. (Zak 2012, 109-111)

## **3.4 Zak religioonist seoses OT-ga**

### **3.4.1 Kas religioon on hea või halb, mis puudutab head käitumist? Kas religioon suurendab moraalse molekuli funktsiooni?**

Zakil oli noorpõlves religioosne kogemus, kus ta tundis kõikehõlmavat armastust, rahu. Aastaid hiljem küsib ta, kuidas sai taoline asi võimalik olla? Sealt saab alguse tema sealt saab alguse tema küsimusepüstitus religiooni ja OTi seoste üle. Kuna Zak on teadlane, siis arvab ta, et teadlased peavad olema rõhutatult sekulaarsed.

Dawkins ja teised näitavad religiooni vastu üles suurt põlgust, samas kui paljud teised teadlased koostavad informatsiooni, mis näitab, et religioon võib olla väga hea (tegelikult ka Habermas).

Soliidsed uurimused näitavad, et kõike arvestades on religioossed inimesed õnnelikumad, iganädalane käimine religioosel teenistusel teeb kas või ainult sotsiaalse efekti pärast inimeste tervise tõestatult paremaks, parandab immuunvastust ning muudab inimesed vastupidavamaks stressile. Peale selle pole kahtlust, et heategevuslikud haiglad, suitsiiditelefoniid, koolid, toidujagamine ja eelkõige moraalne juhatamine on inimkonna hüvanguks palju teinud. Nagu Habermas, arvab ka Zak, et kõigi tõendite puhul ei kao religioonid lähiajal mitte kuhugi, kuna religioosne mõtteviis on inimestesse sedavõrd juurdunud. Antropoloog Lionel Tiger hindab u 80% maailma elanikkonnast mõnesse religioosse kogukonda kuuluvana. Toetudes ajaloole on Zaki arvates fakt, et religioonid võivad tuua inimestes välja parima, paraku aga ka halvima. Kõike arvestades, kas religioon panustab kõigesse heasse, mida Zak näeb tulenevat moraalsest molekulist. Kõik, mida Zak teab bioloogiast, osutab talle, et loodus on konservatiivne ja kasutab samu süsteeme erinevatel eesmärkidel. Ta püstatab hüpoteesi, milles küsib, kas moraalne molekul, mis ühendab meid teistega, hõlbustab ka seda, mida paljud nimetavad ühenduseks jumalaga. Zaki teine eeldus on, et iga religioon otsib ekstaasi, kohtumist millegi suuremaga, iseendast väljaspoololevaga. Ta imestas, et transendentsi otsimine on pea universaalne ja küsis, kuidas see seondub OT-ga. Kui teadlased skanneerivad süvausklike, nt nunnade ja munkade ajusid, siis on märgata, et aju osa, mis aitab säilitada enese taju (kiirusagar, parietaalsagar), vähendab olemuslikult aktiivsust. See tundub olevat hea viis ekstaasiks. Kõigepealt praktiseeris Zak tudengitega *mindfulness meditationit* (vaim-keha baasiline treening, mis võimaldab inimestel muuta seda, kuidas nad mõtlevad ja tunnevad oma kogemuste kohta, eriti stressirikaste kogemuste kohta. Praktika ühendab iidse teadmised (nt budismist) neuroteadusega (info <http://www.oxfordmindfulness.org/> ) ja metta meditatsioon (budistlik meditatsioon armastava lahkuse jne saavutamiseks). Metta meditatsioonis osalejad näitasid kahe nädala harjutamise järel 33% usalduse kasvu, mindfulness meditation'i harrastajad vaid 7% usalduse kasvu. Kristlikud müstikud paastasid, et saavutada „visioonide“ ekstaasi. Tänapäeva meditsiin nimetakse taolisi kogemusi Zaki arvates hallutsinatsioonideks. Traditsiooniline viis ekstaaside saavutamiseks on ka muusika ja tantsu abil. Tuhandeid aastaid tagasi avastasid esivanemad, et taolisel lähenemisel on mitmekordne efekt. Kui muusika ja tants on ühise rituaali

osa, võimaldab see inimestel olla ühenduses jumalaga, aga ka üksteisega. Seega näib, et siin kahekordistatakse OTi ja serotoniini, mis sellest tekib. Zak otsustaski uurida tantsu. See andis talle ka võimaluse uurida rituaali ilma religioonita. Uuringuks kasutas ta kontratantsijaid (tants, kus kõik teevad samu samme vahetades tantsupartnereid). Ta võttis neilt vereproovi enne ja pärast tantsimist. Tulemuseks oli, et keskmiselt tõusis OT 11%. Lisaks avastas ta, et need, kes tundsid end grupile lähemal olevatena, oli OTi tase vastavalt kõrgem. Üllatav oli Zakile see, et pärast 1 kuni 2 tundi kestnud tantsu ilmnis nende üldjuhul väga sekulaarsete inimeste puhul keskmiselt 3% tõus kirjelduses, „milles nad tundsid end millelegi suuremale kui nad ise lähedalolmine”. Seejärel soovis ta uurida religiooni ilma rituaalita ja pöördus kveekerite poole. Nende teenistused ei hõlma tantsu, laulmist ega empaatiat soodustavaid kujundeid. Nende teenistuses puudub isegi jutlustamine. Kogunemistel keskendutakse igäihe kontemplatsioonile ja väidetavale jumala-kogemusele. 17 inimest olid nõus andma verd proovideks enne ja pärast teenistust. Ilma rituaalita puudus keskmise OTi taseme tõus. See oli aga sellepärast, et poolel grupist oli suur OT taseme tõus ja teisel poolel hormooni tase langes. Näis, et mõnedel põhjustas vaikselt istumine läheduse kasvu tunnet ja teistel igavust. Pärast meditatsiooni tundsid katsealused 7% lähemal oma kogukonna liikmetele ja 4% lähemal „millelegi suuremale kui nad ise”. Seega ka rituaalideta religioon teeb midagi. (Zak 2012, 130-140)

Test tantsijatega näitas, et religioosne rituaal omab positiivset tulemust juba enne kui tutvustatakse rahustavaid mõisteid nagu elu pärast surma, hea käitumise tasu teispooluses, taaskohtumine armastatud inimestega. OT eraldumine stimuleerib serotoniini eritumist, mis rahustab ning vähendab ärevust, ning dopamiini, mis mõjub liimina, st et inimene tunneb motivatsiooni uuesti rituaalides osaleda, hästi käituma jne. OT ajendab empaatiat, mis loob kaastunnet, mille toimetel hoitakse koos samasihilisi grappe. Samuti tugevneb usaldus. Kui OT eraldumine, empaatia ja ühendus jumalaga said avalikeks rituaalideks, võimaldas see ühenduse teiste inimestega, kes samal ajal jagasid jumalaga ühenduse kogemust, mis oli ekstaasi n-ö topeltlöökk. See oli just taoline kogemust, mis võis inspireerida gruppi kokku hoidma, probleemidest üle saama ja vastu pidama. See on Zaki arvates peamine põhjus, miks religioossed praktikad esinevad enamasti gruppides. Zaki korraldatud usaldusmängus (majandusteooria klassikaline eksperiment), näitasid need, kes määratlesid end religioosselt pühendunuks, suurimaid OT tippväärtusi. Samuti näitasid need religioossed inimesed kõige kõrgemaid väärtusi eluga rahulolus ja

emotsionaalses tervises. Kriitiline faktor, mis paneb kõik tööle parima nimel, on erinevates õpetustes peituv tõetera - kõik, mida vajatakse, on armastus. (Zak 2012, 130-153)

### **3.5 Zaki soovitused, mida oleks võimalik tema OT-uuringutest õppida**

Neuroteadus annab inimestele põhilised komponendid, mida on vaja, et luua OT-rikkam, usaldavam ja jõukam ühiskond, kuid lahendused, et sinna suunda liikuda, tuleb välja kujundada poliitilistes protsessides (Zak 2012, 190). Sarnased soovitused on formuleeritud ka Zaki ja ta kolleegi varasemalt ilmunud artiklis (Knack, Zak 2002). Oma raamatu järgnevas peatükis proovib ta visandada mõned mõtted, kuhu suunda peaks ühiskonda juhtima, kui soovida saavutada väljapakutud eesmäärke (Zak 2012, 190jj). Zaki sõnul paljastas tema uurimus neli taolist abivahendit:

a) esiteks soovitab ta võimalikult palju suhtlemist erinevate gruppide vahel ja mitte ainult omasugustega (samas). Sama ideega ühildub minu meelest hästi Habermasi plaan soodustada religioossete inimeste laiemat osalemist avalikus sfääris, kuna just nii soodustatakse erinevate eluvaadetega inimeste omavahelist suhtlemist ning mõistmist. Zaki soovitus läheb hästi kokku ka Habermasi arusaamisega diskursustest ning ideest, et kõneluses peaksid osalema võimalikult kõik osapooled, keda diskursus võib puudutada. Nagu nii Habermasi kui Zaki teooriast näha võib, aitab rikkalik kommunikatsioon erinevate gruppide vahel kaasa ka probleemide lahendamisele, k.a. väärtuseliste probleemide ning konfliktide lahendamisele. Kui inimene tunneb diskursusesse kaasatust ja seega usaldatust (et ka temal on miskit öelda ja diskussioonile lisada), siis Zaki järgi on suur tõenäosus, et mitte ainult probleemid ei lahene ehk paremini, vaid bioloogiliselt pinnalt suureneb ka rahulolu eluga, kuna soodustatakse OT eritumist. Zaki soovituse juurde kuulub „piiramatu meedia ning suhtlemisvabadus” (samas). Samuti tuleks Zaki sõnul suurendada „mitteformaalset suhtlemist” (samas). Habermasi sõnadega tähendaks see mõte eluilma suurendamist, mis on süsteemi poolt ohustatud ja mille mõjude vähendamise üks idee ongi religioon tagasi kutsuda enam avalikku sfääri, et võimalusel ammutada religioossetest allikatest võimalikke tähendusressursse.

b) Teiseks on oluline näidata erineva sotsiaalse, kultuurilise, perekondliku, geograafilise jne taustaga grupe ka heas valguses (Zak 2012, 196). See küsimus on Zaki arvates päris pakiline, kuna „leiduvad soliidsed evolutsioonilised põhjused, miks

meie liik arendas välja kalduvuse olla kahtlustavad meist erineva välimuse või käitumisega inimeste suhtes. Lisaks oli miljoneid aastaid indiviidi sotsiaalne maailma piirdunud oma küla või klanniga” (samas). Kõike võõrast käsitleti esmajärgus ohuna, kuni polnud tõestatus vastupidist. Nt Harvardi psühholoog Mahzarin Banaji on näidanud, kui sügavale taolised eelistused on meis juurdunud (Banaji 1995). Selles kontekstis osutab Zak nagu Habermaski Euroopat tugevasti puudutavale immigratsiooniprobleemaatikale. „Massid voolavad Euroopasse varasematest kolooniatest ning teistest majanduslikult ja poliitiliselt häiritud piirkondadest” (Zak 2012, 197). Saksamaal on probleeme nt türklastega, kes tulid „külalistöölistena” ja jäid paigale ning pole siiani integreerunud, Prantsusmaal on probleeme islamikogukonnaga (samas). Siin võib jällegi märgata sarnasusi Habermasi ja Zaki mõtteviiside vahel. Mõlemad autorid tajuvad immigratsiooniprobleemi olulisust, märkavad, et kultuurilised, religioossed, rahvuslikud jne eripärad võivad põhjustada probleeme, konflikte ning et teemaga on vaja aktiivselt tegeleda. Mõlemad autorid leiavad, et üheks lahenduseks on avalikkuses enam nende teemade käsitlemine, erinevate gruppide eripärade avalikkuses tutvustamine ning nende omavahelise suhtluse soodustamine, et vähendada võimalikke omavahelisi pingeid. Zaki uuringud näitavad, et „lühiajaliselt vähendab immigratsioon usaldust, kuid kui uustulnukad assimileeruvad, negatiivsus leeveneb. Probleem on see, kui uustulnukad kogevad enda suhtes vaenulikkust, jäävad uustulnukad eraldatuks, nagu see on juhtunud Saksamaal, kus kolmanda põlve „saksa” „türklased” on kaljukindlalt enam türklased kui nende vanemad. Positsioonid kivinevad ja vaenulikkus külvab vaenulikkust, kui kumbki pool tunneb end teineteisest ohustatuna” (samas).

c) Kolmandaks peab Zak oluliseks ära mainida protseduurilist õiglust (samas, 200). See soovitus ühtib samuti Habermasi kirjutatuga, kes nt taotleb riigivõimu vältimatut sekulaarseksjäämist, et vältida (väärus-)konflikte, seega tagada usklike, uskmata ja teiseusuliste võrdne kohtlemine seaduse ees (vt eespool nt ptk „Sekulaarse riigi eeldustest Habermasil...”). See aitab luua usaldusväärset elukeskkonda. Protseduraalse õiglusega seoses peab Zak oluliseks ära märkida ka majanduse „vähest kuni mõõdukat reguleerimist” (samas, 201). Näiteks toob ta oma koduriigi USA, kus on „viimase neljakümne aasta jooksul sissetulekute põhjal välja kujunenud kaks ühiskonda, mis on enam „banaanivabariigi” mudel valvatud värvatega kogukondadega ja eraturvajõududega. Vähem on see mudel ühiskonnale, kus usaldus suurendab kõigi heaolu (samas). USA majanduslikust lõhestumisest ja

vaesusest saab edasi lugeda nt Tavis Smiley ja Cornel Westi poolt avaldatud raamatust (Smiley 2012).

d) Viimasena rõhutab Zak haridusse investeerimise vajadust. Tema mõttekäik on järgmine: „haridus toob enam inimesi kõrgema sissetuleku mugavustsooni, mis suurendab usaldust, mis põhjustab seda, et nõutakse paremat valitsust, mis suurendab usaldust veelgi ning vähendab ebavõrdsust, mis võimaldab rohkemal hulgal inimestel saada hea haridus” (Zak 2012, 202). Empaatiat suurendamisel peab Zak väga oluliseks ka „humanitaaralade õpetamist, mis on tuhandeid aastaid inimesi inimlikustanud (kirjandust, filosoofiat, ajalugu, võõrkeeli, muusikat, kunsti, loomulikult ka religiooni)”(samas). Eelnevaga jääb üle nõus olla, sest süüvimine humanitaariasse arendab silmaringi, võimaldab õpilastel näha erinevaid mõtlemisviise, sisse elada kõikvõimalikesse rollidesse, saada seeläbi kogemusi ning läbi mõelda enda koha üle siin maailmas. Kuigi humanitaariat peetakse tihti ebapraktiliseks, siis Zaki järgi on „OT-süsteem kujunenud nii, et OT süsteem areneb ja suureneb iga kord, kui siseneme nt mõne romaani vahendusel teise inimese mõtlemisse, kuulame mõnd sonaati või kui kujundame oma arusaamise teisest kultuurist, ajaloolisest perioodist või religioonist” (samas, 203). Teoreetilised teadmised võimaldavad leida töökoha, kuid sinna juurde peab kindlasti kuuluma algelistema baasoskuste väljakujundamine, nagu seda on lugemine (eriti funktsionaalne lugemine - minu lisandus), kirjutamine, tundmine, „mis võimaldab saada täielikult väljakujunenud inimesteks, kes hoolivad maailmast, kus nad elavad, ja inimestest, kellega koos nad seal elavad” (samas). Omalaadseks tõestuseks sellest on Zaki sõnul ka see, et ka USA militaarsed jõud on hakanud investeerima „neuroteadusesse, sotsiaalse ja moraalse kapitali uurimisse” (samas). Taolises koostöös on muuseas ka Zak oma laboriga üheks partneriks.

### 3.6 Kokkuvõtvalt Zaki kohta

„Keskkonnad, mis on ebaturvalised, uued, võistluslikud, agressiivsed või ettearvamatud, võib kaasneda suurem adrenaliini ja testosterooni eraldumine ja seeläbi pärssida pro-sotsiaalseid käitumisi, eriti taolisi käitumismustreid võõraste suhtes. Vastupidiselt, keskkonnad, mis on tuttavad ja ohutud, on inimestel luksus eritada OT-d sagedamini, võimalik et parandades seeläbi peresuhteid, sõprussuhteid ja võimalusi suhtlemiseks endast erinevaga. Sellised keskkonnad võivad soodustada ka empaatiat, usaldusväärset ja õnnelikkust. Usaldusväärsetes riikides on suurenenud

erasfääri investeerimine uutesse ettevõtetesse, mis loob juurde uusi töökohti ja vähendab vaesust” (Zak 2008; Zak, Knack 2001).

## 4 Konfliktisusest

### 4.1 Konfliktisuse definitsioonist

Kui on soov uurida, kas religiooni kajastamine ja religiooni osalemine avalikus sfääris võiks vähendada konfliktisust ühiskonnas, tuleb kõigepealt vastata küsimusele, millist konfliktisust silmas peetakse, millest see tekib, mis seda konfliktisust iseloomustab jne. Järgnevalt annan ülevaate sellest, kuidas konfliktisust mõista.

Kasutan konfliktide ja konfliktisuse defineerimisel Tõnu Lehtsaare 2008. aastal ilmunud raamatut „Suhtlemiskonflikti psühholoogia”. Samamoodi on aidanud konfliktisust defineerida Oliver Nahkuri bakalaureusetöö.

1) Konflikti on võimalik käsitleda kui võitlust, avalikku vastuolu. Coser (1956, 8) käsitleb konflikti kui võitlust väärtuste pärast ning püüdlust erilise staatuse, võimu ja vahendite omamise poole, mille käigus oponentide eesmärgiks on oma rivaale alla suruda, kahjustada või elimineerida (Lehtsaar 2008, 16).

2) Konflikti käsitletakse kui inimeste erinevuse tagajärge. Nt võivad inimestel olla erinevad väärtused (Nt Cross, Names ja Beck (1975, 9). Seega on konfliktid paratamatud ja oluliseks saab nendega toimetulemine.

3) Konflikte käsitletakse ka **situatiivselt**, konkreetse olukorra lõikes. Siin on oluline pingsituatsioon, mis viitab konflikti subjektiivsusele. Lulofs ja Cahni (2000, 5) järgi iseloomustab konflikti osapoolte sõltuvus üksteisest, erisuguste tulemuste lootus, suhete halvenemine ja soov tekkinud pinge kiirelt lahendada. Konflikti osapooli seob ühine eesmärk millegi saavutamisel. Ükskõikses inimsuhtes konflikte ei teki.

4) Konflikti on võimalik määratlada ka kui **suhet**. Nt Fink (1968) määratleb konflikti kui lahkeli, arusaamatust või huvide ühitamatust, mille tulemusena tekib pinge, mis ajendab osapooli üksteise vastu tegutsema. Potentsiaalselt võib aga iga suhe areneda konfliktiks, kui üks osapooltest hakkab tunnetatud erinevuste tõttu teist alla suruma.

Nendest määratlustest tulevad esile konflikti kolm tunnust: konflikt puudutab suhteid, sellel on põhiküsimus ning sellel on osapooled, kes konfliktis on. See-

ga võib konflikti defineerida kui **suhestuvate osapoolte vastasseisu mingis küsimuses**.

Vastasseisu iseloomustavad: tajutakse eesmärkide, väärtuste ja nende saavutamise vahendite ühitamatust, vastasseis mõjutab ja suunab osapoolte suhteid, tuues konflikti põhiküsimuse suhetes olulisele kohale, osapooled tajuvad vastasseisu kui midagi, mis sunnib neid tegutsema.

Kirjutatava töö raames on mõeldud **isikutevahelisi konflikte**, mille lahti-seletamisel on mõttekas Oliver Nahkuri bakalaureusetöö eeskujul (Nahkur 2011, 5 jj) kasutada Cahni ja Abigaili (2007) situatiivset lähenemist pooldavat käsitlust. Nahkuri töö põhjal kirjeldan eelmainitud vaadet. Suhtekonfliktis ettetulev probleemolukord on Cahni ja Abigaili järgi iseloomustatav nelja järgneva tunnuse alusel:

- osapoolte vahel esineb omavaheline sõltuvus
- tajutakse, et püüeldakse ühitamatute eesmärkide suunas või nad kasutavad kokkusobimatuid vahendeid ühiste eesmärkide saavutamisel
- tegutsematuse (ignoreerimise) korral omab tajutud kokkusobimatus potentsiaali mõjutada suhet ebasoodsalt
- esineb vajadus olukord koheselt lahendada

Omavaheline sõltuvus osutab soovile säilitada teise osapoolega häid suhteid. Lisaks on osapooled üksteisest sõltuvuses nt materiaalsete, emotsionaalsete ja psühholoogiliste ressursside näol (Folger jt 2005, 7). Suhte lähedusastme kasvades kasvab ka konfliktipotentsiaal, kuna ollakse erinevate ressursside osas üksteisest suuremas sõltuvuses. Konflikti kui olukorra käsitlus kätkeb endas ka varjatud konflikte (sammas, 3).

## 4.2 Kuidas jaotatakse konflikte

**Põhiküsimuse alusel** on konflikte võimalik jaotada fakti-, huvi- ja väärtuskonfliktideks (Müller-Fohrbordti 1999, 26-40)(Lehtsaar 2008, 27). **Väärtuskonfliktide** puhul vastandub see, mida inimesed oluliseks peavad. **Väärtused** (def) on seejuures üldised printsiibid, mis suunavad meie mõtteid, tundeid ja käitumist. Väärtuste alusel kujundame oma eesmärgid. Väärtused on osa meie identiteedist, need kujunevad meie eluea jooksul ja on raskesti muudetavad. Kuna väärtusi on raske



muuta, on väärtuskonfliktide lahendamine keerukas. Üldiselt on kõik need suhtlemissituatsioonid, mis ohustavad meie identiteeti, suure konfliktipotentsiaaliga (Lehtsaar 2008, 108). Kokkuleppele on kergem jõuda, kui teise osapoole erinevust mõistetakse. Siinkohal on olulised **konstruktiivsed suhtumisviisid**, mille järgi konflikt on vältimatu, aitab kaasa arengule ja sisuliste ja oluliste probleemide lahendamisele, lisaks liidavad konfliktid inimesi ja selgitavad tegevuse eesmäärke, lahendavad poolte vastuolusid ja aitavad üksteist mõista.

**Süvapsühholoogia** järgi on kõik konfliktid seotud inimeste hingeeluga. Konflikt on psüühika süvakihtide peegeldus. Nt on teadvustamata sisekonfliktid need, mis viivad neurootilise käitumiseni ja isikutevaheliste konfliktideni (Mentzos 2000). Paljud uurijad peavad isiksuse sisevastuolusid oluliseks konfliktipotentsiaaliks. See tähendab, et inimesed, kes ei saa hakkama iseendaga ja kellel on lahendamata siseprobleeme, on konfliktsemad kui need, kes endaga toime tulevad (Lehtsaar 2008, 40).

Konfliktidega toimetulekul on väga oluliseks teguriks **suhete üldine iseloom**, mille taustal või raames konflikt toimub (Lehtsaar 2008, 48 jj). **Konflikti kliimaks** nimetatakse suhete üldist emotsionaalset iseloomu. Kliima kirjeldamiseks kasutatakse kategooriaid nagu avatud, lahe, surutud, ängistav, rõõmus, rõhuv, suletud, kinnine jne (samas, 63). Suhete kliima loob nt teema, millest ülekaalukalt räägitakse. On võimalik välja tuua neli teemat, mis kujundavad suhete õhustikku üsna oluliselt. Need on domineerimine, **toetus**, identiteet ja seondatus. Nt toetuse all mõeldakse seda, kuivõrd inimesed üksteist emotsionaalselt ja sisuliselt toetavad. Siinkohal on mainimist väärt viimasel ajal kiiresti arenev toimetulekupsühholoogia. (samas) (nt uurib Triin Avarmaa oma bakalaureusetöös seda, kuidas ja kuivõrd aitab religioon stressiga toime tulla) Toetuse olemasolu toob suhtesse usaldusväärse õhustiku, toetuse puudumine seega **usaldamatuse**. Tegelikult toetuse hindamiseks on Lehtsaare hinnangul lihtne mõõdupuu - kas inimesed saavad ilma ohutundeta väljendada otsekoheselt oma mõtteid ja tundeid. Usaldusväärsed suhted toetavad meie iseolemist (samas, 50-51). Gibbsi meelest on toetav ja kaitsev kliima suhtekliima ideaaltüüp (Folger jt 2005, 207). **Identiteet** tähendab meie-tunnet ja sellel on kaks olulist indikaatorit - pühendumise määr ja edust osasaamine. Kui meie-tunne on tugev, on inimesed nõus loobuma isiklikest hüvedest ühiste nimel. Edust osasaamine puudutab sisemist kaasaelamist nii kordaminekutel kui ka läbikukkumistel (Lehtsaar 2008, 51). (Meie-tunne on üks solidaarsuse aluseid). **Seondatus** näitab see, kas mingi grupi liige võib kaotada koos teise grupi liikmega. Sellest

kujuneb **grupi kliima**, kas „edasiminekuks on vajalik teisi upitada või alla suruda” (samas) (siin meenuvad Zaki ideed keskkonnast, mis on konkurentsilembene ja Zaki hinnangul pärsib OT eraldumist (vt alaosa „Kokkuvõtvalt Zaki kohta”).

Kliima on suhtlemisel suhteliselt püsiv nähtus, kuid mis võib ajapikku ka muutuda. Eriti teravalt muudavad suhtluskliimat **usaldust hävitavad** kogemused (samas, 52) (Zaki järgi, nagu eelnevalt mainitud, nt vaenulikkus, usalduse kuritarvitamine jne) ning „kliima paranemisele aitab kaasa asjade avameelne arutamine, mis aitab kaasa probleemide konstruktiivsele lahendamisele” (samas) (ühtib Habermasi ideedega ühiskonna avalikkusest, kus kõigil, kes mingisse teemasse puutuvad, on sõnaõigus).

**Kuidas luua konstruktiivset kliimat?** Gibbi (1961) järgi oleks selleks vaja toetada toetavat kliimat, kus ollakse suunatud osapoolte võimaluste ja vahendite võimalikult efektiivsele kasutamisele. Gibbi sõnul rajaneb kliima konkreetsetel **käitumisviisidel**. Toetav kliima rajaneb **kirjeldavale keelekasutusele** (vastandudes hinnangulisele keelekasutusele). Konfliktide lahendamisel tähendab kirjeldav keelekasutus **probleemikesksust**. Toetavas kliimas on teretulnud spontaansus ja avatus, empaatia ning nähakse teises suhtluspooles subjekti ja partnerit. Toetav kliima suurendab kliima muutumise tõenäosust konstruktiivsuse suunas. Kaitsekäitumine (**usaldamatus**) pidurdab osapoolte kommunikatsiooni. (Lehtsaar 2008, 52)

Sarnaselt eelnevaga võib konflikti arengu ja tulemuse iseloomu põhjal jaotada konstruktiivseks ja destruktiivseks (Nahkur 2011, 7). Produktiivne on konflikt, kuni ta püsib oma põhiküsimuse piires (Cahn, Abigail 2007, 14) ning kõigil on võimalik saavutada soovitud eesmäärke. Destruktiivset konflikti iseloomustab teise osapoolle alistamise soov ning tal on kalduvus eskaleeruda ning järjest laieneda, hõlmates üha enam inimesi (Cahn, Abigail 2007, 15). Kasvab nt negatiivsete tunnete intensiivsus ja inimeste arv. Destruktiivsed konfliktid toetuvad enamasti avalikule võimule ja manipulatiivsetele tehnikatele. (samas) **Vägivallale, üksteise kuritarvitamisele jne toetuvad suhted on ebaterved isikutevahelise konflikti liigid** (samas), kuna tegemist on suhet lõhkuvate konfliktidega. Osapooled pöörduvad vägivaldsusele, kui neil jääb puudu teadmistest ja verbaalsetest oskustest (Meyer 2004) ning sotsiaalsetest oskustest.

Inimeste konfliktisusega on otseselt seotud ka **tajutud ebaõiglus**. See viib otseselt konfliktide tekkimiseni ning süvenemiseni. Õiglusetusetunne tekitab tundeid nagu süü, hirm, kurbus, viha ja abitus. Negatiivsed tunded on iseloomulikud neile,

kes kannatavad ebaõigluse all. Taolised tunded loovad pinnase konflikti tekkimiseks ja kujundavad konflikti kliimat. Üheks levinumaks kogetud ebaõigluse tulemuseks on pühendumuse vähenemine. (Lehtsaar 2008, 110 jj)

Suhete konfliktisust mõjutavad ka **eelarvamused**, st põhjendamatu negatiivne eelhoiak teiste inimeste suhtes. Eelarvamusi aitab muuta sügav isiklik kogemus või silmatorkav vastuolu tegelikkusega. (Lehtsaar 2008, 81-90) (Seetõttu on konfliktide konstruktiivse lahendamise huvides oluline käsitleda erinevaid võimalikke konflikt-seid osapooli nt koolitundides ja ka avalikkuses. Oluline on seda teha kirjeldavas vormis ja eriti eksistentsiaalselt oluliste väärtuste puhul, mida on keeruline muuta, et inimestel oleks võimalik teist osapoolt oma teistsugususes mõista).

Konstruktiivne konfliktilahendamine toetub lisaks konkreetsetele väärtustele, see eeldab kindlaviisilist suhtumist inimesse üldse (samas, 234). Deutschi (2000) järgi nendeks alusväärtusteks vastastikusus, võrdsus, ühtekuuluvus, ekslikkus ja vägivallatus. Nimetatud väärtused ühtivad Habermasi teooria alusväärtustega avalikus sfääris suhtlemisel. Samuti on need väärtused olulised, et Habermasi järgi (vt alaosa „Sellest, kust sekulaarne riik sai alguse ning selle eeldustest Habermasil”) toimiks demokraatlik ühiskond, et kõik osapooled oleksid võrdsed ja et kõigi võimalik arvamus oleks kuulda. Seega on need väärtused üldisemad kui vaid konfliktisituatsioonis kasutamiseks.

Konfliktsusega seoses väärivad veel äramainimist **psühhodünaamiline teooria**, mille järgi vallandab isikutevahelisi konflikte frustratsioon, mis tuleneb inimese sisevõitlusest. Agressiivsed impulsid teisendatakse ja suunatakse tihti ümber haavatavamale või sotsiaalselt aktsepteeritumale sihtmärgile, pööramata tähelepanu tegelikule probleemiallikale. (Nahkur 2011, 10) Samuti on tarvilik rääkida konfliktsusega seoses **omistamise teooriast**. Omistamine on järeldus teise inimese käitumise kohta (Cahn, Abigail 2007, 136jj). Omistamise teooria kohaselt käituvad inimesed konfliktisituatsioonis vastavalt sellele, milliseid järeldusi nad teiste kohta teevad. Järeldused teise kohta põhinevad omistamisest või järeldusest, mis põhinevad konfliktisündmuse tähendustest, põhjustest või tulemitest. (samas) Omistamine võib olla sisemine või välimine, olenevalt sellest, kas see on seotud inimese isiksusega või olukorraga (samas). Omistamine võib konflikti mõjutada vähemalt kolmel viisil: enesehuvi kallutatuse tõttu omistatakse konflikti negatiiv-seid tagajärgi pigem partnerile kui iseendale; usutakse, et ise kasutatakse konflikti lahendamisel n-ö õigemaid strateegiaid kui teised; fundamentaalne omistamise

viga teravdab konflikti, kuna julgustab nägema teise käitumist ettekavatsetuna ja ning enda omi situatsioonist tulenevatena. (Folger jt 2005, 54)

Konfliktsuse ja avalikkuse seisukohast on vajalik ära mainida ka Zilmanni ärrituse ülekandumise teooriat. Teooria kohaselt kandub mingi olukorra äravus üle teistesse ärritusega mitteseotud valdkondadesse. (Zilmann 1988)(Nahkur 2011, 13) Seega võivad nt eraisikutevahelised pingsituatsioonid üle kanduda avalikku sfääri ja vastupidi, nt kodused konfliktid kooli, poliitilised ja majanduskonfliktid eraellu jne.

### 4.3 Konfliktsuse kirjeldamise järelused siinsele tööle

Konfliktid ja konfliktsus kuulub isikutevahelise normaalse suhtlemise juurde, on paratamatud ja oluliseks saab nendega **toimetulemine**. Oluline on, et püütakse vähendada konfliktide eskaleerumist ning toetada konfliktide lahendamisel **konstruktiivseid lähenemisi**, toetavat suhtekliimat, vältida ja teadvustada eelarvamusi, omistamise ohte, aktsepteerida teiste erinevust ja erinevaid väärtusi ning identiteeti. Kuna väärtused on konfliktide juures olulised, samuti konstruktiivsete meetodite väljatöötamisel ning kuna väärtused kujunevad väga pika aja jooksul, siis on mõttekas tegeleda väärtuste kujundamisega nii privaatsfääris kui ka **avalikus sfääris**, et vältida suhete destruktiivsust ja muid ebatervete inimestevaheliste suhtlemise liike, suurendada teadmisi ning verbaalseid oskusi.

Oliver Nahkur püüdis oma bakalaureusetöös luua esmakordselt riikide suhtekonfliktide indeksit. Esialgse indeksi tulemused osutavad, et Eesti konfliktsuse tase on üsna kõrge, st see oli 13 Euroopa riigi hulgas vaadeldud aastatel esimese kolme konfliktsema riigi hulgas (Nahkur 2011). Siit võib omakorda järeldada, et meie hetkeolukorras on piisavalt põhjust olukorra parandamiseks ning küsimuseks saabki, kas religioon avalikus sfääris võiks mingil viisil konfliktsuse ilminguid Eesti ühiskonnas vähendada? Kas religioon avalikkuses toetaks konfliktidega paremat toimetulemist?

## 5 Kokkuvõte sellest, mis võiks Habermasi ja Zaki teoorias olla konfliktsusrelevantne ning sellest tulenevad järeldused püstitatud teemale

Nii Habermasi kui Zaki arvates pole moraalseks toimimiseks vaja iseenesest religiooni või miskit muud inimesevälist, kuid religioon võib abiks olla.

Zaki arvates on pro-sotsiaalne käitumine liigi ellujäämiseks hädatarvilik (vt eespool). Habermasi jaoks selguvad moraalsed normid kõiki kaasavas kõneluses, kus kehtivaid norme aeg-ajalt muudetakse.

Nii Habermas kui Zak toovad esiplaanile tagasi sotsiaalsuse, Habermasil on nt tõe mõiste protseduuriline ning selgub avalikus debatis.

Zak lükkab oma uurimustega ümber väite *homo homini lupus est*. Zak väidab, et inimesele on bioloogiliselt kaasa antud võimekus moraalsuseks ja on elutähtis olla sotsiaalne ning käituda ka hästi ning pigem peab mingi väline faktor nagu stress, kuritarvitamine, või geneetiline tegur vahele tulema, mille tõttu inimene käitub mittesotsiaalselt või kuritegelikult või ka konfliktselt.

Habermasi puhul on konfliktsus omamoodi kommunikatsioonihäire (vt Sotsiaalsete patoloogiate def-ni Habermasi osas) ning tuleneb välise surve mahasurumisest.

Ka Zaki puhul tekivad konfliktid enamasti välise tegurite mõjul (nt osutab ta stressile, konkurentsile ja teistele teguritele, mis OT mõju võivad pärssida ning seega empaatiat, sotsiaalsust ja suure tõenäosusega ka sellest tulenevat konstruktiivset probleemilahendamist pidurdavad. Kui mingil põhjusel on empaatiat vähe, on konfliktsuski kergem tulema (kui nt kogu tähelepanu koondub ellujäämisele).

Habermasi sõnul on religioonis peidus tähenduslikud potentsiaalid ja need peaksid avalikkuses kuuldavale tulema. Pole vahet kas oled „sekulaarne või religioosne, Martin Luther Kingi liigutaval religioosel kõnel on mõju ikkagi” (Habermas, Tylor 2011, 65).

Zaki hinnangul on meile bioloogiliselt kaasa antud n-ö kuldne reegel, mis peidus ka enamikus religioonidest, nimelt OT, ning see soosib sobivatel tingimustel prosotsiaalset käitumist. Oma uurimustes religioossete inimestega ning riitustega seoses avastas Zak, et just religioossetes inimestes olid kõige lahkemad ja nende OT baasväärtused olid kõrged ning OT reaktsioon usaldusele samuti (vt Zak religiooni kohta osa).

Habermas arutleb, et religioosete hääle suurem panustamine avalikku sfääri kuulub demokraatliku riigi normaalsuse juurde, kus kõiki koheldakse võrdselt ning kõigi arvamusel arvatakse. Kui kõigi inimeste arvamusel enam arvatakse, tuleneb sellest, et kodanikud on rahulolevamad, arvestamine aga loob usaldust, mis omakorda aitab kaasa väiksemale konfliktisusele.

Habermas räägib eluilm koloniseerimisest süsteemide poolt (majandus, bürokraatia, sotsiaalsüsteem). Elu muutub n-ö masinlikumaks, süsteemide keerukuse tõttu, nt ka teaduste spetsialiseerumise tõttu võib kaduda ülevaatlikkus ühiskonnas toimuvast. Kui ülevaade kaob, on oht jõuetustunde tekkimisele, kuna näib, et üksikisik ei saa ühiskonnas eriti kaasa rääkida.

Religioossed rühmitused tegelevad Habermasi hinnangul sotsiaalkultuuriliste mõrade ja kultuuriliste ajaliste erinevuste läbitöötamisega, mida tajutakse kiirendatud või ebaõnnestunud modernismi tingimustes juurtest ilmajäämisena. Põhjenduseks võib nimetada ka ohtu normatiivse teadvuse kaoks. (Habermas 2005, 119-154; 247) Minu meelest on Zaki jutt sarnane, kui ta rõhutab nagu Habermaski religiooni suurt sotsiaalset väärtust (vt nt ptk Zak religioonist). Juba iganädalane kooskäimine tõstab märgatavalt OT-taset, muutes inimesed seeläbi rahulikumaks, sotsiaalsemaks, stressile vastupidavamaks jne. Religioonidel on lisaks see praktiline roll, et seal on võimalus kokku saada ja asjadest rääkida ning seda religiooniprisma läbi, mis tõepoolest võib juba sotsiaalsel tasandil parandada sotsiaalkultuurilised lõhed (siinkohal võib osutada koguduse mõistele kui perekonnale, kohale, kus kõiki nähakse jumala-perspektiivist võrdsena, kus iga inimesel on eesmärk).

Nagu eelnevalt märgitud, mõistab Habermas religiooni all suuri maailmareligioone, millel on säilinud arhailine müüdi ja riituse ühtsus ning mis on tekkinud konkreetset ajal ning mille tuum on välja kujunenud pühadest tekstidest (vt Habermasi religioonidefinitiooni eespool). Samuti väidab Habermas, et ilma taolise müüdi ja riituse ühtsusega poleks religioonid sekularismile vastu pidanud. See lubab järeldada, et selles ühtsuses ja religiooni praktiseerimises on inimestele miskit väga vajalikku.

Religioone uurides leiab Zak, et riitustes (isegi ilma religioonita tantsimisel) tekib samamoodi Zaki uuritav OT, mis tekitab inimestes ühtekuuluvustunnet. Kui Zak uuris ühte pärismaalaste gruppi, et tõestada, et OT eritumine on üldine kõigis kultuurides, imestas teda see, kui palju aega veedetakse üksteisega rääkides, lugusid jutustades, sotsialiseerudes. Müütide jutustamine ja rääkimine üldse on olnud inimeste sotsialiseerumisel väga oluline. Zak oli üllatunud nende pärismaalaste

lahkusest. Neilt vereproove võttes nägi Zak muuseas, et stressihormoonide tase oli uuritutel ääretult madal (täpsemalt vt alaosast Zak religioonist). Seega ühendavad religioon, riitus ja müüdid inimesi. Siinkohal on ehk mõistetavamad paraadide, suurte jumalateenistuste telekast ülekandmine, laulupeo fenomen, isegi jaanipäeval koos tule ümber tantsimine ja taolised religioossed ja mittereligioossed rituaalsed üritused, mis inimesi liidavad, ühendavad. Siit võib omakorda järeldada, et see, mis liidab ja ühendab kohati täiesti võõraid inimesi ning loob ühist identiteeti, peaks vähendama ka konfliktsust.

Zaki korraldatud usaldusmängus näitasid need, kes määratlesid end religiooselt pühendunuks, suurimaid OT tippväärtusi. Samuti näitasid need religioossed inimesed kõige kõrgemaid väärtusi eluga rahulolus ja emotsionaalses tervises (vt eespool).

Oma raamatu lõpus annab Zak juhised, mida võiks tema uurimustest ühiskonnad õppida. Alustuseks annab neuroteadus tema sõnul inimestele põhilised komponendid, mida on vaja, et luua OT-rikkam, usaldavam ja jõukam ühiskond, kuid lahendused, et sinna suunda liikuda, tuleb välja kujundada poliitilistes protsessides (Zak 2012, 190).

Esiteks soovitab ta võimalikult palju suhtlemist erinevate gruppide vahel ja mitte ainult omasugustega (samas). Sama ideega ühildub minu meelest hästi Habermasi plaan soodustada religioossete inimeste laiemat osalemist avalikus sfääris, kuna just nii soodustatakse erinevate eluvaadetega inimeste omavahelist suhtlemist ning mõistmist. Zaki soovitus läheb hästi kokku ka Habermasi arusaamisega diskursustest ning ideest, et kõneluses peaksid osalema võimalikult kõik osapooled, keda diskursus võib puudutada. Nagu Habermasi ja ka Zaki teooriast võib näha, aitab rikkalik kommunikatsioon erinevate gruppide vahel kaasa ka probleemide lahendamisele, k.a. väärtuseliste probleemide ning konfliktide lahendamisele. Kui inimene tunneb diskursusesse kaasatust ja seega usaldatust (et ka temal on miskit öelda ja diskussioonile lisada), siis Zaki järgi on suur tõenäosus, et mitte ainult probleemid ei lahene ehk paremini, vaid bioloogiliselt pinnalt suureneb ka rahulolu eluga, kuna soodustatakse OT eritumist. Samuti tuleks Zaki sõnul suurendada „mitteformaalset suhtlemist” (samas). Habermasi sõnadega tähendaks see mõte eluilma suurendamist, mis on süsteemi poolt ohustatud ja mille mõjude vähendamise üks idee ongi religioon tagasi kutsuda enam avalikku sfääri, et võimalusel ammutada religioossetest allikatest võimalikke tähendusressursse.

Kolmandaks peab Zak oluliseks ära mainida protseduurilist õiglust (samas, 200). See soovitus ühtib samuti Habermasi kirjutatuga, kes nt taotleb riigivõimu vältimatut sekulaarseksjäämist, et vältida (väärtus-)konflikte, seega tagada usklike, uskmata ja teiseusuliste võrdne kohtlemine seaduse ees (vt eespool nt ptk „Sekulaarse riigi eeldustest Habermasil...”). See aitab luua usaldusväärset elukeskkonda.

d) Viimasena rõhutab Zak haridusse investeerimise vajadust. Tema mõttekäik on järgmine: „haridus toob enam inimesi kõrgema sissetuleku mugavustsooni, mis suurendab usaldust, mis põhjustab seda, et nõutakse paremat valitsust, mis suurendab usaldust veelgi ning vähendab ebavõrdsust, mis võimaldab rohkemal hulgal inimestel saada hea haridus” (Zak 2012, 202). Empaatia suurendamisel peab Zak väga oluliseks ka „humanitaaralade õpetamist, mis on tuhandeid aastaid inimesi inimlikustanud (kirjandust, filosoofiat, ajalugu, võõrkeeli, muusikat, kunsti, loomulikult ka religiooni)”(samas). Eelnevaga jääb üle nõus olla, sest süüvimine humanitaariasse arendab silmaringi, võimaldab õpilastel näha erinevaid mõtlemisviise, sisse elada kõikvõimalikesse rollidesse, saada seeläbi kogemusi ning läbi mõelda enda koha üle siin maailmas. Kuigi humanitaariat peetakse tihti ebapraktiliseks, siis Zaki järgi on „OT-süsteem kujunenud nii, et OT süsteem areneb ja suureneb iga kord, kui siseneme nt mõne romaani vahendusel teise inimese mõtlemisse, kuulame mõnd sonaati või kui kujundame oma arusaamise teisest kultuurist, ajaloolisest perioodist või religioonist” (samas, 203).

Seega on mõttekas järeldada, et Habermasi teooriale tuginedes ja Zaki neuroteooria valguses on suur tõenäosus, et religioon avalikus sfääris vähendab konfliktsust.

## 6 Järeldused

Kokkuvõttes järeldan, et religioon ühiskonna avalikus sfääris lähtuvalt Habermasi vaadetest religioonile Paul Zaki oksütotsiiniteooria valguses võib konfliktsust ühiskonnas vähendada, kuna:

See aitaks omavahel integreerida erineva maailmapildiga kodanikke, toimuks enam omavahelist kommunikatsiooni, mõistmist (Habermas).

Religioon on olnud läbi aegade solidaarsuse allikas, siis on tõenäoline, et ta on seda ka edaspidi.



Seoses sekulariseerumisega ning riigi ja kiriku eraldumisega laitsistlikul viisil (Euroopas) on suur tõenäosus, et kogu religioonis avalduv moraalne, motiveeriv, tähendustandev ja ühiskonda ehitav võimekus ei ole veel täies mahus avaldunud (Habermas)

On tõestust leidnud, et religioossetes rituaalides ja praktikates vabaneb hormoon oksütotsiin, mis on Zaki hinnangul vastutav empaatia ning sotsiaalse käitumise eest laiemalt. Siit järeldub, et religioosne praktikaga kaasneb teataval määral solidaarsus ning empaatiline käitumine. Selle hormooniga on seotud ka usalduse teke inimestes. Usalduse suurus ühiskonnas on Zaki uurimuste järgi korrelatsioonis ka riigi majandusliku edukusega. Kuna usaldus ja konfliktus on vastuolulised, siis on võimalik järeldada, et usalduse puudumine ühiskonnas ning konfliktus takistab muuseas majanduslikku edenemist ja koostööd ning konfliktide lahendamist.

Religioonides on arenenud sotsiaalse suhtlemise vormid ja sõnavara, kust ühiskonnal on palju õppida. See on tõestuseks, et religiooni käsitlemine avalikus sfääris võib avaldada ühiskonnas konfliktust mahendavat mõju. Lisaks tuli Zaki uurimustes välja, et need, kes määratlesid end usklikena, olid kõige lahkemad, kõige eluga rahulolevamad ja stressile vastupidavamad, lisaks olid neil suurimad OT-väärtused ja suurim OT-reaktsioon usaldusele ja seega suurim usaldusväarsus. Sellest võiks ühiskond õppida, mis samuti aitaks konfliktust vähendada ja rahulolu suurendada.

Religioonil on välja arenenud ka peensuseni lihvitud sõnavara, väljendamaks sotsiaalsust, inimeseksolemist, suhet teisega. Ka sellest kõigest on suure tõenäosusega laiemal avalikkusel palju kogeda.

Usundiõpetus koolides (st avalikus sfääris) - Zah rõhutab, et OT-süsteemile on humanitaaria õppimine oluline, et inimestest kasvaksid täisväärtuslikud inimesed. OT-süsteem on kujunenud nii, et see suureneb ja areneb iga kord, kui loome endale nt pildi mõnest teisest kultuurist, religioonist. See suurendab tolerantsust ja peaks vähendama väärtuskonflikte.

Demokraatias kui süsteemis puudub allikas, mis inimesi motiveeriks tegudele. Seda allikat tuleb otsida väljaspoolt. Üheks võimaluseks on religioon (Habermas).

## 7 Mõtteid tulevastele uurimustele

Tulevikku silmas pidades huvitab mind Habermasi teooria praktiline külg, ehk siis kuidas tema ideid ühiskonnas võiks teoks teha.

Zaki puhul on huvipakkuv nt küsimus nende kohta, kes mingil põhjusel OT-d ei tooda. Kas ja kuidas on nende puhul religioon võimalik?

Samuti oleks huvitav läheneda Zaki uurimustele kogudusetöö kontekstis.

## 8 Kokkuvõte

Uurisin oma töös Jürgen Habermasi religioonikäsitlust Paul Zaki oksütotsiiniteooria valguses. Minu töö põhihüpoteesiks oli välja selgitada, kas religiooni tagasitulemisel avalikku sfääri võiks olla konfliktsusele ühiskonnas vähendav mõju. Töö käigus andsin kõigepealt ülevaate Habermasi põhimõistetest, mille taustal on hiljem võimalik tema religioonikäsitlust mõista. Järgnevalt tuli käsitlusele Habermasi religiooniteooria. Seejärel andsin ülevaate Zaki oksütotsiiniteooriast üldiselt ning ülevaate uuringutest, mille ta tegi konkreetset religiooni ning rituaalsuse kohta. Zaki peatüki lõpetavad tema järeldused sellest, mida oleks ühiskonnal võimalik tema oksütotsiiniteooriast õppida. Kolmanda osana annan lühiülevaate sellest, kuidas mõistetakse konfliktsust. Viimasena toon välja konfliktsuse seisukohast olulised järeldused Habermasi tööst seoses religiooniga peegeldades neid vaateid Paul Zaki teooria valguses. Lõpetuseks jõuan järelduseni, et religiooni naasmine avalikku sfääri ning selle konfliktsustvähendavad mõjud ühiskonnale leiavad Habermasi religioonikäsitluses Paul Zaki oksütotsiiniteooria valguses kinnituse, kuna:

See aitaks omavahel integreerida erineva maailmapildiga kodanikke, toimuks enam omavahelist kommunikatsiooni, mõistmist (Habermas) Erinevate ilmavahetega inimeste omavahelise suhtlemise pro-sotsiaalset mõju kinnitavad ka Zaki uurimused.

Religioon on olnud läbi aegade solidaarsuse allikas, siis on tõenäoline, et ta on seda ka edaspidi (Zaki katsed religioossete inimestega ja mediteerijatega kinnitasid seda samuti).

Seoses sekulariseerumisega ning riigi ja kiriku eraldumisega laitsistlikul viisil (Euroopas) on suur tõenäosus, et kogu religioonis avalduv moraalne, motiveeriv, tähendustandev ja ühiskonda ehitav võimekus ei ole veel täies mahus avaldunud (Habermas) (Kuna Zaki uurimused kinnitasid, et religioossed inimesed olid õnnelikumad, eluga rahulolevamad ning lahkemad, võib selles näha Habermasi arvamusele kinnitust).

On tõestust leidnud, et religioossetes rituaalides ja praktikates vabaneb hormoon oksütotsiin, mis on Zaki hinnangul vastutav empaatia ning sotsiaalse käitumise eest laiemalt. Siit järeldub, et religioosne praktikaga kaasneb teataval määral solidaarsus ning empaatiline käitumine. Selle hormooniga on seotud ka usalduse teke inimestes. Usalduse suurus ühiskonnas on Zaki uurimuste järgi korrelatsioonis ka riigi majandusliku edukusega. Kuna usaldus ja konfliktsus on vastuolulised, siit

on võimalik järeldada, et usalduse puudumine ühiskonnas ning konfliktisus takistab muuseas majanduslikku edenemist ja koostööd ning konfliktide lahendamist ja soodustab lausa konfliktide tekkimist. Religioon avalikus sfääris on üks võimalus, kuidas usaldust suurendada ja konfliktisust vähendada.

Demokraatias kui süsteemis puudub lisaks allikas, mida süsteem eeldab ja mis motiveeriks inimesi tegudele. Seda allikat tuleb otsida väljaspoolt. Üheks allikaks on religioon (Habermas).

## Viited

- R. Alexy. *Theorie der juristischen Argumentation: d. Theorie d. rationalen Diskurses als Theorie d. jur. Begründung*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. Suhrkamp, 1978. ISBN 9783518072080. URL <http://books.google.ee/books?id=hWc5AQAAIAAJ>.
- Yvan Arsenijevic and Eliane Tribollet. Region-specific effect of testosterone on oxytocin receptor binding in the brain of the aged rat. *Brain research*, 785(1): 167–170, 1998.
- Jorge A. Barraza and Paul J. Zak. Empathy toward strangers triggers oxytocin release and subsequent generosity. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1167(1):182–189, 2009. ISSN 1749-6632. doi: 10.1111/j.1749-6632.2009.04504.x. URL <http://dx.doi.org/10.1111/j.1749-6632.2009.04504.x>.
- Kenneth Baynes. Nachmetaphysisches denken. In H. Brunkhorst, R. Kreide, and C. Lafont, editors, *Habermas-Handbuch: Leben- Werk- Wirkung*, pages 44–47. Metzler, 2009. ISBN 9783476022394. URL <http://books.google.ee/books?id=R2srAQAAIAAJ>.
- E.W. Böckenförde. *Recht, Staat, Freiheit: Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*. Suhrkamp Taschenbuch. Suhrkamp, 1991. ISBN 9783518285145. URL <http://books.google.ee/books?id=rVdKngEACAAJ>.
- R.N. Bellah. *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*. Harvard University Press, 2011. ISBN 9780674061439. URL <http://books.google.ee/books?id=vsQ5ngEACAAJ>.
- P.L. Berger. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Ethics and Public Policy Center, 1999. ISBN 9780802846914. URL <http://books.google.ee/books?id=FRV9RQB0X2YC>.
- Angela S. Book, Katherine B. Starzyk, and Vernon L. Quinsey. The relationship between testosterone and aggression: a meta-analysis. *Aggression and Violent Behavior*, 6(6):579 – 599, 2001. ISSN 1359-1789. doi: [http://dx.doi.org/10.1016/S1359-1789\(00\)00032-X](http://dx.doi.org/10.1016/S1359-1789(00)00032-X). URL <http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S135917890000032X>.

- Don S Browning and Francis Schüssler Fiorenza. The church as a community of interpretation. In *Habermas, Modernity, and Public Theology*, pages 66–91. 1992.
- Dudley D Cahn and Ruth Anna Abigail. *Managing conflict through communication*. Pearson Allyn and Bacon, 2007.
- J. Casanova. *Public Religions in the Modern World*. Conference Report. University of Chicago Press, 1994. ISBN 9780226095356. URL <http://books.google.ee/books?id=roJ4ipuAAFEc>.
- Robin Celikates and Arnd Pollmann. Baustellen der vernunft: 25 jahre theorie des kommunikativen handelns zur gegenwart eines paradigmenswechsels. *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, 3(2):97–113, 2006.
- M. Cooke. *Language and Reason: A Study of Habermas’s Pragmatics*. Studies in contemporary German social thought. MIT Press, 1994. ISBN 9780262032179. URL <http://books.google.ee/books?id=9kyQQgAACAAJ>.
- L. Corchia. *Jürgen Habermas*. Collegio di sociologia. Il campano, Arnus University Books, 2010. ISBN 9788865280096. URL <http://books.google.ee/books?id=jw3klIgEVZoC>.
- Lewis A. Coser. The functions of social conflict. 1956. URL [http://www.amazon.com/Functions-Social-Conflict-Lewis-Coser/dp/B0000CJIN5/ref=sr\\_1\\_7/102-8461719-9389763?ie=UTF8&#38;s=books&#38;qid=1180887901&#38;sr=1-7](http://www.amazon.com/Functions-Social-Conflict-Lewis-Coser/dp/B0000CJIN5/ref=sr_1_7/102-8461719-9389763?ie=UTF8&#38;s=books&#38;qid=1180887901&#38;sr=1-7).
- Gary P Cross, Jean H Names, and Darrell Beck. *Conflict and human interaction*. Kendall/Hunt Publishing Company, 1979.
- James McBride Dabbs and Mary Goodwin Dabbs. *Heroes, rogues, and lovers: Testosterone and behavior*. McGraw-Hill, 2000.
- Nachmetaphysisches Denken. Philosophische aufsätze. *Frankfurt am Main: Suhrkamp*, 1988.
- Morton Ed Deutsch and Peter T Coleman. The handbook of conflict resolution: Theory and practice. 2000.

- Yi Feng and Paul J. Zak. The determinants of democratic transitions. *Journal of Conflict Resolution*, 43(2):162–177, 1999. doi: 10.1177/0022002799043002003. URL <http://jcr.sagepub.com/content/43/2/162.abstract>.
- Yi Feng, Jacek Kugler, and Paul J. Zak. The politics of fertility and economic development. *International Studies Quarterly*, 44(4):667–693, 2000. ISSN 1468-2478. doi: 10.1111/0020-8833.00176. URL <http://dx.doi.org/10.1111/0020-8833.00176>.
- Clinton F Fink. Some conceptual difficulties in the theory of social conflict. *Journal of conflict resolution*, 1968.
- JP Folger, M Scott Poole, and R Stutman. Working through conflict: Strategies for relationships. *Groups, and Organizations*, 5th ed., Allyn and Beacon, Boston, MA, 2005.
- R. Forst. *Das Recht auf Rechtfertigung: Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft / Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft. Suhrkamp Verlag GmbH, 2007. ISBN 9783518293621. URL <http://books.google.ee/books?id=qMevAAAACAAJ>.
- Jack R Gibb. Defensive communication. *Journal of communication*, 11(3):141–148, 1961.
- K. Günther. *Der Sinn für Angemessenheit: Anwendungsdiskurse in Moral und Recht*. Suhrkamp, 1988. ISBN 9783518581216. URL <http://books.google.ee/books?id=Uuy1PQAACAAJ>.
- Klaus Günther. Diskurs. In H. Brunkhorst, R. Kreide, and C. Lafont, editors, *Habermas-Handbuch: Leben- Werk- Wirkung*, pages 303–306. Metzler, 2009. ISBN 9783476022394. URL <http://books.google.ee/books?id=R2srAQAAIAAJ>.
- Anthony G Greenwald and Mahzarin R Banaji. Implicit social cognition: attitudes, self-esteem, and stereotypes. *Psychological review*, 102(1):4, 1995.
- J. Habermas. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Edition Suhrkamp. Suhrkamp, 1981. ISBN 9783518115022. URL <http://books.google.ee/books?id=8josAAAAIAAJ>.

- J. Habermas. Die philosophie als platzhalter und interpret. In *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, pages 9–28. Suhrkamp, 1983. URL <http://books.google.ee/books?id=AA4vAAAAYAAJ>.
- J. Habermas. Eine genealogische betrachtung zum kognitiven gehalt der moral. In *Die Einbeziehung des Anderen*., pages 11–64. Suhrkamp, 1996a. ISBN 9783518582336. URL <http://books.google.ee/books?id=FSWDAAAAMAAJ>.
- J Habermas. *9: Zeit der übergänge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001a.
- J. Habermas. *The Holberg Prize Seminar 2005, Holberg Prize Laureate Professor Jürgen Habermas: “Religion in the Public Sphere”*. University of Bergen, 2005a. URL [http://books.google.ee/books?id=\\_XqKPwAACAAJ](http://books.google.ee/books?id=_XqKPwAACAAJ).
- J. Habermas. *Zwischen Naturalismus und Religion: philosophische Aufsätze*. Suhrkamp, 2005b. ISBN 9783518584477. URL <http://books.google.ee/books?id=SS7XAAAAMAAJ>.
- J. Habermas. Notes on post-secular society. *New Perspectives Quarterly*, 25(4): 17–29, 2008a. ISSN 1540-5842. doi: 10.1111/j.1540-5842.2008.01017.x. URL <http://dx.doi.org/10.1111/j.1540-5842.2008.01017.x>.
- J. Habermas. Ein bewusstsein von dem, was fehlt. In *Philosophische Texte: Studienausgabe in fünf Bänden*, volume V, pages 408–416. Suhrkamp, 2009a. URL <http://books.google.ee/books?id=fdGetwAACAAJ>.
- J. Habermas. Die grenze zwischen glauben und wissen. zur wirkungsgeschichte und aktuellen bedeutung von kants religionsphilosophie. In *Philosophische Texte: Studienausgabe in fünf Bänden*, pages 342–386. Suhrkamp, 2009b. URL <http://books.google.ee/books?id=fdGetwAACAAJ>.
- J. Habermas. *Kritik der Vernunft*. Number v. 5 in Kritik der Vernunft. Suhrkamp, 2009c. ISBN 9783518585306. URL <http://books.google.ee/books?id=5mdAAQAIAAJ>.
- J. Habermas. *Politische Theorie*. Number v. 4 in Philosophische Texte. Suhrkamp, 2009d. ISBN 9783518585290. URL <http://books.google.ee/books?id=NGdAAQAIAAJ>.



- J. Habermas. Die revitalisierung der weltreligionen - herausforderung für ein säkulares selbstverständnis der moderne? In *Philosophische Texte: Studienausgabe in fünf Bänden*, number v.5 in Kritik der Vernunft, pages 387–407. Suhrkamp, 2009e. URL <http://books.google.ee/books?id=fdGetwAACAAJ>.
- J. Habermas, M. Reder, and J. Schmidt. *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt: eine Diskussion mit Jürgen Habermas*. Edition suhrkamp: Theater. Suhrkamp, 2008. ISBN 9783518125373. URL <http://books.google.ee/books?id=eucPAQAAIAAJ>.
- Jürgen Habermas. Untersuchungen zu einer kategorie der bürgerlichen gesellschaft. *Neuwied, Berlin*, 1962.
- Jürgen Habermas. Technik und wissenschaft als ideologie. *Man and World*, 1(4): 483–523, 1968.
- Jürgen Habermas. *Erkenntnis und interesse*. 1970.
- Jürgen Habermas. *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, volume 623. Suhrkamp Frankfurt, 1973.
- Jürgen Habermas. *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, volume 154. Suhrkamp Frankfurt, 1976.
- Jürgen Habermas. *Eine Art Schadensabwicklung*, volume 6. Suhrkamp Frankfurt a. M., 1987.
- Jürgen Habermas. *Erläuterungen zur Diskursethik*, volume 5. Suhrkamp Frankfurt, 1991a.
- Jürgen Habermas. *Texte und Kontexte*. Suhrkamp Frankfurt, 1991b.
- Jürgen Habermas. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Suhrkamp Frankfurt am Main, 1992.
- Jürgen Habermas. Vorstudien und ergänzungen zur der theorie des kommunikativen handelns, 1984. *Abreviatura: Vorstudien*, 1995.
- Jürgen Habermas. *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*. Suhrkamp Frankfurt, 1996b.

- Jürgen Habermas. *Glauben und wissen: Friedenspreis des deutschen buchhandels. Frankfurt aM: Suhrkamp*, 2001b.
- Jürgen Habermas. *Zeitdiagnosen: Zwölf Essays 1980-2001*. Suhrkamp, 2003.
- Jürgen Habermas. *Der gespaltene Westen*. Suhrkamp Frankfurt aM, 2004.
- Jürgen Habermas. Post-metaphysical thought, religion and secular society. In *The Holberg Prize Seminar 2005, Holberg Prize Laureate Professor Jürgen Habermas: "Religion in the Public Sphere"*. University of Bergen, 2007. URL [http://books.google.ee/books?id=\\_XqKPwAACAAJ](http://books.google.ee/books?id=_XqKPwAACAAJ).
- Jürgen Habermas. *Ach, Europa: Kleine politische Schriften XI*. Suhrkamp, 2008b.
- Jürgen Habermas. Religion in der Öffentlichkeit. In *Philosophische Texte: Studienausgabe in fünf Bänden*, pages 259–297. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2009f. ISBN 9783518585290 3518585290.
- Jürgen Habermas. The political. In Jonathan VanAntwerpen, editor, *The power of religion in the public sphere*, pages 15–33. Columbia University Press, New York, 2011. ISBN 9780231156455.
- Jürgen Habermas. *Nachmetaphysisches Denken II: Aufsätze und Repliken*. Suhrkamp, Berlin, 2012. ISBN 9783518585818 3518585819 9783518585825 3518585827.
- Jürgen Habermas, Jürgen Habermas, Sociologue Philosophe, Jürgen Habermas, and Sociologist Philosopher. *Theorie des kommunikativen Handelns*, volume 2. Suhrkamp Frankfurt, 1981.
- Jeffrey K. Hadden. Toward desacralizing secularization theory. *Social Forces*, 65 (3):587–611, 1987. doi: 10.1093/sf/65.3.587. URL <http://sf.oxfordjournals.org/content/65/3/587.abstract>.
- Harry F. Harlow and Robert R. Zimmermann. The development of affectional responses in infant monkeys. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 102(5):501–509, October 1958. ISSN 0003049X. doi: 10.2307/985597. URL <http://www.jstor.org/stable/985597>.

- Martin Hartmann. Sozialpathologien. In H. Brunkhorst, R. Kreide, and C. Lafont, editors, *Habermas-Handbuch: Leben- Werk- Wirkung*, pages 369–371. Metzler, 2009. ISBN 9783476022394. URL <http://books.google.ee/books?id=R2srAQAIAAJ>.
- Helge Heibraaten. Kommunikative und sanktionsgestützte macht bei jürgen habermas, mit einem seitenblick auf hannah arendt. In Bernd Neumann, H. Mahrtdt, and M. Frank, editors, *“The angel of history is looking back”: Hannah Arendts Werk unter politischem, ästhetischem und historischem Aspekt : Texte des Trondheimer Arendt-Symposions vom Herbst 2000*. Königshausen & Neumann, 2001. ISBN 9783826020674.
- Elizabeth A. Hoge, Elizabeth A. Lawson, Christina A. Metcalf, Aparna Keshaiah, Paul J. Zak, Mark H. Pollack, and Naomi M. Simon. Plasma oxytocin immunoreactive products and response to trust in patients with social anxiety disorder. *Depression and Anxiety*, 29(11):924–930, 2012. ISSN 1520-6394. doi: 10.1002/da.21973. URL <http://dx.doi.org/10.1002/da.21973>.
- A. Honneth. *Unsichtbarkeit: Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*. suhrkamp taschenbücher wissenschaft. Suhrkamp Verlag GmbH, 2003. ISBN 9783518292167. URL <http://books.google.ee/books?id=AJZlQgAACAAJ>.
- D. Horster. *Jürgen Habermas und der Papst: Glauben und Vernunft, Gerechtigkeit und Nächstenliebe im säkularen Staat*. X-Texte. Transcript, 2006. ISBN 9783899424119. URL <http://books.google.ee/books?id=E1B9nDR86u0C>.
- R. Inglehart and C. Welzel. *Modernization, Cultural Change, and Democracy: The Human Development Sequence*. Cambridge University Press, 2005. ISBN 9780521609715. URL <http://books.google.ee/books?id=03VBq2rVRJMC>.
- Ronald Inglehart and Pippa Norris. *Sacred and secular: Religion and politics worldwide*. Cambridge/Mass, 2004.
- K. Jaspers. *Vom Ursprung und Ziel Der Geschichte*. Artemis-Verlag, 1949. URL <http://books.google.ee/books?id=tArTAAAAMAAJ>.
- D. Jezova, E. Jurankova, A. Mosnarova, M. Kriska, and I. Skultetyova. Neuroendocrine response during stress with relation to gender differences. *Acta neurobiologiae experimentalis*, 56(3):779–785, 1996. PMID: 8917906.

- Hans Joas. Gesellschaft, staat und religion. ihr verhältnis in der sicht der weltreligionen. *Säkularisierung und die Weltreligionen*, pages 9–43, 2007.
- Roland Karo. *Eros & mysticism: are mystical states of consciousness evolutionary byproducts of sexual response?* Tartu Univ. Press, Tartu, 2009. ISBN 9789949192229 9949192226 9789949192236 9949192234. URL [http://dspace.utlib.ee/dspace/bitstream/10062/11012/1/karo\\_roland.pdf](http://dspace.utlib.ee/dspace/bitstream/10062/11012/1/karo_roland.pdf).
- Stephen Knack and Paul J Zak. Building trust: Public policy, interpersonal trust, and economic development. 2002.
- G. Kneer. *Die Pathologien der Moderne: Zur Zeitdiagnose in der Theorie des kommunikativen Handelns von Jürgen Habermas*. Studien zur Sozialwissenschaft. VS Verlag für Sozialwissenschaften, 1990. ISBN 9783531121123. URL <http://books.google.ee/books?id=8FuyngEACAAJ>.
- EM Kouri, SE Lukas, HG Pope, and PS Oliva. Increased aggressive responding in male volunteers following the administration of gradually increasing doses of testosterone cypionate. *Drug and alcohol dependence*, 40(1):73–79, November 1995. URL <http://europepmc.org/abstract/MED/8746927>.
- R. Langthaler, J. Habermas, and H. Nagl-Docekal. *Glauben und Wissen: ein Symposium mit Jürgen Habermas*. Wiener Reihe : Themen der Philosophie. Oldenbourg, 2007. ISBN 9783702905491. URL <http://books.google.ee/books?id=gwNfW7srs7gC>.
- Tonu Lehtsaar. *Suhtlemiskonflikti psühholoogia*. Tartu : Tartu Æelikooli Kirjastus, 2008 ([Tartu : Greif]), Tartumaa, 2008. ISBN 9789949118199.
- T. Lieber. *Diskursive Vernunft und formelle Gleichheit: zu Demokratie, Gewaltenteilung und Rechtsanwendung in der Rechtstheorie von Jürgen Habermas*. Grundlagen der Rechtswissenschaft. Mohr Siebeck, 2007. ISBN 9783161493331. URL <http://books.google.ee/books?id=p8fXpStbC54C>.
- Roxane S Lulofs and Dudley D Cahn. *Conflict: From theory to action*. Allyn and Bacon (Boston), 2000.
- T. McCarthy. *Kritik der Verständigungsverhältnisse: zur Theorie von Jürgen Habermas*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. Suhrkamp, 1989. ISBN 9783518283820. URL <http://books.google.ee/books?id=7C5GAAAACAAJ>.

- PranjalH. Mehta, StefanM. Goetz, and JustinM. Carra. Genetic, hormonal, and neural underpinnings of human aggressive behavior. In DavidD. Franks and JonathanH. Turner, editors, *Handbook of Neurosociology*, Handbooks of Sociology and Social Research, pages 47–65. Springer Netherlands, 2013. ISBN 978-94-007-4472-1. URL [http://dx.doi.org/10.1007/978-94-007-4473-8\\_5](http://dx.doi.org/10.1007/978-94-007-4473-8_5).
- Stavros Mentzos. *Neurotische Konfliktverarbeitung: Einführung in die psychoanalytische Neurosenlehre unter Berücksichtigung neuer Perspektiven*. Fischer-Taschenbuch-Verlag, 2000.
- Janet R. Meyer. Effect of verbal aggressiveness on the perceived importance of secondary goals in messages. *Communication Studies*, 55(1):168–184, 2004. doi: 10.1080/10510970409388611. URL <http://dx.doi.org/10.1080/10510970409388611>.
- Gisela Müller-Fohrbrodt. *Konflikte konstruktiv bearbeiten lernen*. Springer, 1999.
- Vera B Morhenn, Jang Woo Park, Elisabeth Piper, and Paul J Zak. Monetary sacrifice among strangers is mediated by endogenous oxytocin release after physical contact. *Evolution and Human Behavior*, 29(6):375–383, 2008.
- Oliver Nahkur. *Isikutevaheliste suhete konfliktisuse esialgne indeks*. Bakalaureusetöö, Tartu Ülikool, 2011.
- Patrizia Nanz. Öffentlichkeit. In H. Brunkhorst, R. Kreide, and C. Lafont, editors, *Habermas-Handbuch: Leben- Werk- Wirkung*, pages 358–360. Metzler, 2009. ISBN 9783476022394. URL <http://books.google.ee/books?id=R2srAQAAIAAJ>.
- J. Rawls. *The Law of Peoples: With, The Idea of Public Reason Revisited*. Harvard University Press, 2001. ISBN 9780674005426. URL <http://books.google.ee/books?id=8L1pNj6irIYC>.
- M. Riesebrodt. *Cultus und Heilsversprechen: eine Theorie der Religionen*. Beck, 2007. ISBN 9783406562136. URL <http://books.google.ee/books?id=tExrnWEbfvWC>.
- Gary Schaal. Die politische theorie der deliberation. In A. Brodocz and G.S. Schaal, editors, *Politische Theorien der Gegenwart: Eine Einführung*, number v. 2 in Politische Theorien der Gegenwart: Eine Einführung. Verlag Barbara

- Budrich, 2006. ISBN 9783866499850. URL <http://books.google.ee/books?id=H1EANQAACAAJ>.
- O. Schihalejev. *From Indifference to Dialogue?* Waxmann Verlag, 2010. ISBN 9783830972884. URL <http://books.google.ee/books?id=pPVkMhEecQgC>.
- H. Schnädelbach. *Reflexion und Diskurs: Fragen einer Logik der Philosophie. Theorie* (Frankfurt am Main, Germany). Suhrkamp, 1977. ISBN 9783518064085. URL <http://books.google.ee/books?id=1bJ2QgAACAAJ>.
- T. Smiley. *The Rich and the Rest of Us*. Hay House, Incorporated, 2012. ISBN 9781401940645. URL [http://books.google.ee/books?id=MM4kNEeph\\_QC](http://books.google.ee/books?id=MM4kNEeph_QC).
- Charles Tylor and Jürgen Habermas. Dialogue. In *The power of religion in the public sphere*, pages 60–69. Columbia University Press, New York, 2011. ISBN 9780231156455.
- Charles E. Virgin and Robert M. Sapolsky. Styles of male social behavior and their endocrine correlates among low-ranking baboons. *American Journal of Primatology*, 42(1):25–39, 1997. ISSN 1098-2345. doi: 10.1002/(SICI)1098-2345(1997)42:1<25::AID-AJP2>3.0.CO;2-0. URL [http://dx.doi.org/10.1002/\(SICI\)1098-2345\(1997\)42:1<25::AID-AJP2>3.0.CO;2-0](http://dx.doi.org/10.1002/(SICI)1098-2345(1997)42:1<25::AID-AJP2>3.0.CO;2-0).
- A. von Harnack and T. Rendtorff. *Das Wesen des Christentums*. Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1999. ISBN 9783579026299. URL <http://books.google.ee/books?id=KIg7PgAACAAJ>.
- J. Whitebook. *Perversion and Utopia: A Study in Psychoanalysis and Critical Theory*. Studies in Contemporary German Social Thought. MIT Press, 1996. ISBN 9780262731171. URL <http://books.google.ee/books?id=DVNe1w0Op7MC>.
- Lutz Wingert. Jürgen habermas faktizität und geltung - der protzess des rechts in den satzungen der macht. In R. Brandt and T. Sturm, editors, *Klassische Werke der Philosophie: von Aristoteles bis Habermas*, Reclam Bibliothek Leipzig. Reclam, 2002. ISBN 9783379200288. URL <http://books.google.ee/books?id=ZPOPAQAIAAJ>.
- Paul J Zak. *The Moral Molecule: The Source of Love and Prosperity*. Random House, 2012.

- Paul J. Zak. Oxytocin and the reduction of aggression, 2013. URL <http://www.neuroeconomicstudies.org/published-works/cns-publications>.
- Paul J. Zak and Stephen Knack. Trust and growth. *The Economic Journal*, 111 (470):295–321, 2001. ISSN 1468-0297. doi: 10.1111/1468-0297.00609. URL <http://dx.doi.org/10.1111/1468-0297.00609>.
- Paul J. Zak, Robert Kurzban, and William T. Matzner. The neurobiology of trust. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1032(1):224–227, 2004. ISSN 1749-6632. doi: 10.1196/annals.1314.025. URL <http://dx.doi.org/10.1196/annals.1314.025>.
- Paul J. Zak, Karla Borja, William T. Matzner, and Robert Kurzban. The neuroeconomics of distrust: Sex differences in behavior and physiology. *The American Economic Review*, 95(2):pp. 360–363, 2005. ISSN 00028282. URL <http://www.jstor.org/stable/4132847>.
- Paul J. Zak, Angela A. Stanton, and Sheila Ahmadi. Oxytocin increases generosity in humans. *PLoS ONE*, 2(11):e1128, 2007. doi: 10.1371/journal.pone.0001128. URL <http://dx.plos.org/10.1371%2Fjournal.pone.0001128>.
- Paul J. Zak, Robert Kurzban, Sheila Ahmadi, Ronald S. Swerdloff, Jang Park, Levan Efremidze, Karen Redwine, Karla Morgan, and William Matzner. Testosterone administration decreases generosity in the ultimatum game. *PLoS ONE*, 4(12):e8330, 2009. doi: 10.1371/journal.pone.0008330. URL <http://dx.doi.org/10.1371%2Fjournal.pone.0008330>.
- Dolf Zillmann. Cognition-excitation interdependences in aggressive behavior. *Aggressive Behavior*, 14(1):51–64, 1988.

## **Zusammenfassung: Jürgen Habermas' Arbeiten über Religion unter Berücksichtigung von Paul Zaks Oxytocin-Theorie im Bezug auf Konflikte**

Ich untersuchte Jürgen Habermas Arbeiten über Religion unter Berücksichtigung von Paul Zaks Oxytocin-Theorie. Meine Hauptthese der Arbeit war herauszufinden, ob Wiederkehr von Religion in den öffentlichen Raum könnte in der Gesellschaft eine konfliktvermindernde Wirkung haben. In der Arbeit gab ich zuerst einen Überblick über die grundlegenden Konzepte von Habermas, um anschließend vor diesem Hintergrund seinen Zugang zur Religion zu verstehen. Als nächstes beschrieb ich Habermas Theorie der Religion. Danach gab ich einen Überblick über Zaks Oxytocin-Theorie im Allgemeinen und später über Forschungen, die er speziell über Rituale und Religion durchgeführt hat. Am Ende von Zaks Kapitel beschrieb ich mögliche Schlussfolgerungen, was die Gesellschaft von seinem Oxytocin-Theorie lernen könnte. Der dritte Teil gab ich einen kurzen Überblick darüber, wie Konflikte verstanden werden. Schließlich habe ich die entsprechenden Schlussfolgerungen von Habermas Theorie bezogen auf Religion und Konflikte im Lichte der Arbeit von Paul Zak über Oxytocin zusammengefasst. Schließlich komme ich zu dem Schluss, dass sich die Rückkehr der Religion in die Öffentlichkeit nach Habermas Theorie der Religion konfliktvermindernd auf die Gesellschaft auswirken kann. Dies wird noch zusätzlich durch Paul Zaks Oxytocin-Theorie bestätigt.



**Lihtlitsents lõputöö reprodutseerimiseks ja lõputöö üldsusele kättesaadavaks tegemiseks**

Mina, \_\_\_\_\_ Maarja Eik \_\_\_\_\_,  
(*autori nimi*)

1. annan Tartu Ülikoolile tasuta loa (lihtlitsentsi) enda loodud teose  
\_\_\_\_\_ Habermasi vaated religioonile Paul Zaki teooria valguses konfliktisuse  
perspektiivist \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_  
(*lõputöö pealkiri*)

mille juhendaja on *dr. theol.* Roland Karo \_\_\_\_\_,  
(*juhendaja nimi*)

1. reprodutseerimiseks säilitamise ja üldsusele kättesaadavaks tegemise eesmärgil, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace-is lisamise eesmärgil kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni;
2. üldsusele kättesaadavaks tegemiseks Tartu Ülikooli veebikeskkonna kaudu, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace'i kaudu kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni.
2. olen teadlik, et punktis 1 nimetatud õigused jäävad alles ka autorile.
3. kinnitan, et lihtlitsentsi andmisega ei rikuta teiste isikute intellektuaalomandi ega isikuandmete kaitse seadusest tulenevaid õigusi.

Tartus/Tallinnas/Narvas/Pärnus/Viljandis, **05.05.2014**